HISTOIRE DES TROIS PREMIERS SIÈCLES

DE L'ÉGLISE CHRÉTIENNE

PARIS. — TYPOGRAPHIE DE CH. MEYRUEIS ET COMPAGNIE,
RUE DES GRÈS, 11. — 1858.

HISTOIRE

DES TROIS PREMIERS SIÈCLES

DE L'ÉGLISE CHRÉTIENNE

PAR

E. DE PRESSENSÉ

DEUXIÈME VOLUME

Ubi Christus, ibi Ecclesia.

PARIS
LIBRAIRIE DE CH. MEYRUEIS ET Cie, ÉDITEURS.
RUE DE RIVOLI, 174.
1858

HISTOIRE

DES TROIS PREMIERS SIÈCLES

DE L'ÉGLISE CHRÉTIENNE

LE PREMIER SIÈCLE

LIVRE II.

DEUXIÈME PÉRIODE DE L'AGE APOSTOLIQUE.

L'ÉGLISE APOSTOLIQUE JUSQU'A LA MORT DE SAINT PAUL.

DE L'AN 50 A L'AN 65.

CHAPITRE I.

LES MISSIONS DE L'ÉGLISE PENDANT CETTE PÉRIODE.

§ I. — *Deuxième voyage missionnaire de saint Paul.*

Paul, après les conférences de Jérusalem, ne fit qu'un court séjour à Antioche. Il désirait visiter les Eglises qu'il avait fondées et porter l'Evangile dans de nouvelles contrées. Dans son plan primitif, il devait être accom-

pagné de Barnabas, mais celui-ci ne voulait pas se séparer de Marc, et Paul ne trouvait pas raisonnable de prendre avec eux le jeune disciple qui les avait quittés en Pamphylie. Il ne voulait pas sans doute être entravé dans ses libres allures par un chrétien encore timoré et imbu de préjugés juifs. Après une contestation assez vive, Paul et Barnabas se séparèrent. Le second se rendit dans l'île de Chypre, sa patrie, avec Marc, tandis que Paul retourna en Asie Mineure, accompagné cette fois de Silas. Nous verrons le nombre de ses compagnons de voyage s'accroître dans la suite. L'appui de ces hommes dévoués à sa doctrine et à sa personne lui était très nécessaire au moment où il s'engageait au milieu des plus épaisses ténèbres du paganisme. L'Apôtre n'aurait pu suffire seul à la tâche immense de fonder des Eglises et de diriger leurs premiers pas dans une carrière si nouvelle. L'isolement d'ailleurs aurait diminué ses forces, car il avait autant de tendresse que d'énergie dans le cœur. Ses compagnons s'associent complétement à son œuvre; ils en partagent la responsabilité et paraissent bien plus ses amis, ses collaborateurs et ses disciples, que ses subordonnés. Ils subissent son influence, mais ils ne portent pas son joug. Silas ou Silvain, qui partit d'Antioche avec Paul, occupait un rang distingué dans l'Eglise de Jérusalem. Il avait été au nombre des délégués qui portèrent à Antioche les résolutions de la conférence [1] : on peut conclure de cette mission de confiance qu'il avait montré un esprit libéral et conciliant

[1] Actes XV, 22.

dans la délibération. Il servait en quelque sorte de lien entre l'Eglise d'Antioche et l'Eglise de Jérusalem. Aussi celle-ci se trouvait-elle engagée directement, par Silas, dans l'œuvre de Paul au sein du paganisme. Rien n'était donc plus rationnel qu'un tel choix. Silas demeura fidèle à cette mission de conciliation, car nous le rencontrons plus tard auprès de saint Pierre[1].

Paul déploya dans ce second voyage toutes les grandes qualités qui font de lui le type du missionnaire chrétien. Faible de santé, souvent malade, son corps s'épuise, jamais son zèle, et il profite de sa faiblesse même pour rendre ses appels plus pressants et plus touchants[2]. C'est quand sa voix est brisée par la souffrance qu'elle a ses accents les plus irrésistibles. Il n'est pas seulement l'homme des grands discours; il cherche à conquérir les âmes une à une, et là où la parole ne suffit pas il emploie les larmes[3]. Il annonce l'Evangile avec autant d'ardeur à l'homme pauvre et obscur qu'au proconsul et au roi, et il déploie autant de persuasive éloquence dans la prison où il enseigne l'esclave Onésime que devant l'aréopage d'Athènes ou le tribunal de Festus. Non content des fatigues extraordinaires de son ministère, cet homme chétif et souffrant gagne son pain de ses propres mains, et, après une rude journée de labeur, on le voit fabriquer des tentes pour suffire à sa subsistance sans être à charge aux Eglises[4]. Il veut donner gratuitement ce qu'il a reçu gratuitement. Ce chrétien si dégagé de préjugés, d'un esprit si libéral, cet apôtre du salut gra-

[1] 1 Pierre V, 12. — [2] Gal. IV, 14, 15. — [3] Actes XX, 19, 20.
[4] 1 Cor. IX, 16, 17.

tuit, a pratiqué un sévère ascétisme, d'autant plus admirable qu'il ne lui attribuait aucun mérite et n'en tirait aucun orgueil. Son unique désir, en traitant durement son corps, était de vaincre le péché et de glorifier son Maître. N'oublions pas qu'il a accompli tous ses grands travaux au milieu de la persécution et de la contradiction, en proie à une mystérieuse épreuve qui ne lui laissait point de relâche, déchiré par cette écharde qui était à la fois une humiliation et un tourment, et qu'il appelle, dans son langage énergique, un ange de Satan destiné à le souffleter[1]. Son habileté comme missionnaire n'est pas moins admirable que son zèle. Nul n'a su comme lui « racheter le temps et l'occasion, » c'est-à-dire profiter des moments et des circonstances favorables. Quand il arrive dans une ville, il trouve immédiatement le moyen d'atteindre le plus grand nombre d'hommes possible. Il prêche tantôt dans les synagogues, tantôt, comme à Philippes, au bord d'un fleuve, tantôt sur la place publique, comme dans la frivole Athènes. Il se conforme aux habitudes de chaque pays, et partout il fait retentir le nom de Jésus-Christ.

Paul commença son voyage missionnaire par visiter les Eglises qu'il avait fondées en Syrie et en Cilicie. Elles étaient en pleine prospérité et s'accroissaient tous les jours. En Lycaonie, l'Apôtre s'adjoignit un jeune disciple

[1] On a beaucoup discuté sur la nature de cette épreuve. Elle ne portait pas, comme on l'a prétendu, sur les souffrances inhérentes à l'apostolat, car Paul alors n'eût pas demandé d'en être délivré. On ne peut pas non plus y voir les tentations de la chair, surtout après une déclaration comme celle que nous lisons 1 Cor. VII, 7. Il s'agit probablement d'une souffrance corporelle réagissant sur l'âme par son effet sur l'organisme nerveux.

converti à l'Evangile dans son précédent voyage, plein de piété et enrichi des plus beaux dons de Dieu. C'était Timothée. Fils d'une mère juive, il avait été élevé de bonne heure dans la connaissance des saintes lettres[1]. Son père étant païen, il n'avait pas été circoncis. Paul crut devoir observer avec scrupule les arrêtés du concile de Jérusalem pour ne point donner prise à d'injustes soupçons : il circoncit Timothée, ne consultant, selon la coutume juive, que son origine hébraïque. Le jeune missionnaire reçut également l'imposition des mains de l'assemblée des anciens de son Eglise[2], de même que Paul l'avait reçue à Antioche avant de partir pour sa première mission. Ce fut une impulsion de l'esprit divin qui amena ses frères à lui donner ce mandat vraiment apostolique; ils entrevirent prophétiquement combien il serait utile à l'Apôtre dans sa grande œuvre. Timothée fut en effet comme un autre lui-même, il l'aima et le servit comme un fils. Les lettres de Paul nous font connaître l'intimité de leurs relations. « Je n'ai personne d'une telle affection, » écrivait-il aux Philippiens[3]. « Je me souviens de tes larmes, » lui écrivait-il en parlant de leur séparation[4]. Timothée n'était pas moins attaché aux Eglises qu'à Paul. Il unissait à l'énergie de la jeunesse la maturité de l'expérience[5]. Les missions les plus graves et les plus délicates pouvaient lui être confiées. Paul avait une entière confiance en lui et se déchargeait parfois sur lui des portions les plus difficiles de sa tâche, comme de présider à l'organisation d'Eglises nouvelles. Timo-

[1] 2 Tim. III, 14, 15. — [2] 1 Tim. IV, 14. — [3] Philipp. II, 20.
[4] 2 Tim. I, 4. — [5] Philipp. II, 22.

thée, semblable à son maître bien-aimé, ne s'épargnait pas au service de Jésus-Christ ; lui aussi traitait durement son corps, et son austérité allait jusqu'à compromettre sa santé[1]. Avec sa jeunesse, sa douceur, son dévouement à toute épreuve, son oubli total de lui-même, il nous présente l'un des types les plus purs du christianisme primitif. Il fut le Mélanchton du Luther apostolique.

Paul avait encore avec lui, au début de ce voyage, un autre compagnon qui ne lui fut pas moins fidèle; c'était un chrétien d'origine grecque, comme l'indique son nom : Epaphras ou Epaphrodite[2]. Nous le retrouverons auprès de lui dans sa prison de Rome[3]. Il paraît avoir eu des dons remarquables; car Paul, s'étant contenté de traverser rapidement la Phrygie, il y laissa Epaphras, qui y fonda les florissantes Eglises de Colosse, d'Hiérapolis et de Laodicée[4]. La première de ces villes, bâtie au bord du Lycus, avait été autrefois très florissante, et elle demeurait encore importante malgré sa décadence. Laodicée, bâtie non loin de Colosse, commençait à l'éclipser par sa prospérité commerciale. Hiérapolis était célèbre par sa grotte consacrée à Cybèle. Ces trois villes appartenaient à un pays fameux dans

[1] 1 Tim. V, 23.

[2] Il nous semble qu'il n'y a aucune raison sérieuse pour ne pas admettre l'identité de l'Epaphras de l'épître aux Colossiens avec l'Epaphrodite de l'épître aux Philippiens (II, 25). Rien n'est plus fréquent que la contraction des noms anciens.

[3] Coloss. IV, 12. Philémon 23.

[4] On ne voit nulle part dans les Actes que Paul ait séjourné à Colosse, tandis qu'il est dit positivement dans l'épître aux Colossiens que ceux-ci ont reçu l'Evangile d'Epaphras (Coloss. I, 7).

l'antiquité par son exaltation religieuse et sa propension au fanatisme. Le culte de la grande mère ou de Cybèle avait porté jusqu'aux dernières limites les abominations du paganisme. On y retrouvait ce hideux mélange de volupté et de cruauté qui caractérise toutes les religions de la nature. Nous avons déjà parlé, d'après Apulée, des rites abominables des prêtres phrygiens et des débordements de ces fanatiques eunuques nommés *galli*, dont les danses convulsives et la musique assourdissante étaient connues dans le monde entier. On pouvait prévoir que le christianisme conserverait difficilement sa pureté dans un milieu si corrompu.

Paul, qui n'avait fait que traverser la Phrygie, s'arrêta plus longtemps en Galatie. Il y trouva une race entièrement nouvelle pour lui. Ce n'était plus la race asiatique pure, mais une race occidentale, gauloise et celtique d'origine, établie en Asie Mineure trois siècles avant Jésus-Christ, et qui, quoique modifiée par un long séjour en Orient, avait conservé à bien des égards son type primitif. Le peuple de ces contrées était à la fois guerrier et démocratique; il s'était longtemps régi lui-même et il avait conservé, sous la domination impériale, ses propres gouvernants. Paul, toujours habile à se faire tout à tous, mit une vivacité inaccoutumée dans sa prédication pour faire impression sur ces esprits mobiles et ardents. Il put leur dire plus tard que Jésus-Christ leur avait été si vivement dépeint qu'ils avaient comme assisté à sa crucifixion[1]. Il avait ainsi trouvé le chemin

[1] Gal. III, 1.

de leur cœur, et les souffrances corporelles qui l'accablèrent achevèrent de lui gagner toutes les sympathies. Il fut regardé comme un ange, comme Jésus-Christ lui-même, et bientôt l'enthousiasme ne connut plus de bornes. « Je vous rends témoignage, disait l'Apôtre en rappelant cette heureuse époque, que, s'il eût été possible, vous vous fussiez arraché les yeux pour me les donner[1]. » Mais cette impressionnabilité excessive pouvait être facilement retournée contre l'Apôtre, et il devait apprendre bientôt à ses dépens combien ces natures enthousiastes sont mobiles.

La mission de Galatie est comme une transition au voyage de Paul en Europe. Le moment était venu pour lui d'aborder la terre classique de la philosophie et de l'art antique. Pour entrer dans un champ de travail si vaste et si nouveau, un appel direct de Dieu était nécessaire. Il se disposait à poursuivre sa mission en Asie, quand il en fut détourné par une vision bien remarquable. Un homme macédonien se présenta devant lui et le pria, disant : *Passe en Macédoine, et viens nous secourir*. Cet homme était la personnification de ces puissants peuples occidentaux qui avaient accompli de si grandes choses et remué de si grandes idées dans le domaine de la politique ou de la libre spéculation, et qui, maintenant épuisés et vieillis, rongés de doute au pied de leurs autels décorés par les premiers artistes du monde, tournaient vers l'Orient leurs regards fatigués, et lui demandaient une délivrance qu'ils n'espéraient

[1] Gal. IV, 15.

plus d'eux-mêmes. Cette parole : *Viens nous secourir*, n'était-elle pas le cri de détresse de la Grèce asservie et déchue, et n'avons-nous pas reconnu que cette supplication désespérée montait de tous les points de l'empire romain? Ce singulier entraînement vers les religions orientales, que nous avons signalé, n'était-il pas comme une prière à l'Orient de venir au secours de l'Occident? C'était donc un moment favorable pour porter l'Evangile en Europe. Le maître du monde à cette époque était ce Claude, jouet de ses femmes et de ses affranchis, qui fit peser sur tout l'empire le joug le plus humiliant, parce que la servitude n'était rachetée par aucun lustre. Il ne donna aucune distraction glorieuse à l'humanité, pas plus par les arts de la paix que par la guerre. Aussi, les historiens du temps signalent-ils l'agitation croissante des esprits, prompts à se jeter dans des voies nouvelles. Le vieux malade se retourne dans son lit avec une fiévreuse inquiétude, et cherche de nouveaux médecins en dehors des religions qu'il connaît[1]. Mais pour quelques dispositions favorables, que d'obstacles ne devra pas rencontrer la prédication de l'Evangile en Europe. La culture raffinée de l'ancienne Grèce, toujours vouée au culte de la forme et idolâtre de la beauté, dans le langage humain comme dans l'art, la corruption effroyable des mœurs, le despotisme à la fois politique et religieux de Rome qui, avec sa merveilleuse organisation, était en mesure dans chaque ville, petite ou grande, de découvrir et d'en-

[1] Tacite, *Annales*, XI, 15.

traver tout mouvement qui l'inquiéterait, tels étaient les principaux de ces obstacles. Mais Paul n'était pas homme à reculer devant eux, et il y avait assez de puissance dans la doctrine qu'il annonçait pour triompher des philosophes et des proconsuls, de la force comme de la science humaine.

C'est à Troas que Paul avait eu la vision qui l'avait décidé à se diriger vers la Macédoine. C'est également à Troas qu'il s'adjoignit un compagnon nouveau, le médecin Luc, qui devait être le chroniqueur inspiré de l'âge apostolique. Il était natif d'Antioche, d'après Eusèbe [1], et, selon toute probabilité, païen de naissance, converti par le ministère de l'Apôtre. Nous le retrouverons désormais constamment à côté de lui et jusque dans sa prison, à la veille de son martyre. Nul ne s'est mieux assimilé la pensée de Paul; nul n'était plus capable de retracer sa vie et de nous conserver les traits de sa grande figure. La légende qui en a fait un peintre ne s'est trompée qu'en matérialisant une qualité toute morale. Luc, en effet, se montre le plus inimitable des peintres pour représenter le christianisme du premier siècle.

De Troas Paul se rendit, par Néapolis, à Philippes. Bâtie par Philippe II sur les frontières de la Thrace et de la Macédoine, illustrée par la fameuse bataille où la république romaine acheva de succomber avec Brutus, cette ville était devenue une florissante colonie romaine, la plus importante de toute la contrée [2]. Elle était régie, comme toutes les colonies, par des magis-

[1] Eusèbe, *H. E.*, III, 4.

[2] C'est le sens le plus naturel à donner à l'expression ἥτις ἐστὶν πρώτη

trats appelés *duumvirs*, qui exerçaient tous les droits de la souveraineté dans les causes de minime importance. Ils avaient à leurs ordres des licteurs [1]. Pour la première fois, la mission chrétienne allait se heurter non plus simplement contre le fanatisme juif ou la superstition populaire comme en Asie, mais contre l'administration romaine, si admirablement calculée pour étouffer partout la liberté. A peine arrivé à Philippes, Paul se rend au bord de la rivière où les Juifs se rassemblaient pour prier chaque sabbat. L'Apôtre n'y trouva que quelques femmes. Il n'en prêcha pas l'Evangile avec moins de zèle et de force; et c'est dans la maison d'une marchande de pourpre de Thyatire, nommée Lydie, que se forma le premier noyau d'une Eglise qui fut comme le joyau de la couronne apostolique de Paul. Bientôt à cette humble famille vint s'ajouter une pauvre servante dont la situation nous ouvre un jour nouveau sur le paganisme d'alors. La mystérieuse maladie connue sous le nom de possession n'était pas exclusivement propre au judaïsme. Dans ce temps de crise suprême, l'intervention des puissances du monde invisible était plus directe et plus sensible. On eût dit que la barrière flottante qui en sépare notre monde s'était abaissée. Les mauvais esprits, dont l'existence est si clairement révélée dans l'Evangile, exercent dans de telles époques une action toute spéciale sur certaines individualités qui y sont prédisposées par un état maladif à la fois physique et moral. Des phénomènes permanents, comme

[1] Στρατηγοί (Actes XVI, 20), ῥαβδούχους.

le somnambulisme, revêtent alors un caractère particulier et se compliquent de possessions véritables. La servante guérie par saint Paul était en proie à ce somnambulisme diabolique. Elle avait un certain don de divination comme les somnambules de tous les temps. Aussi ses concitoyens la croyaient-ils possédée de l'esprit de Python, qui était l'un des noms d'Apollon, le dieu des oracles. Mais à ce don de divination se joignait une possession positive, comme l'indique le langage de saint Paul, qui s'adresse directement au mauvais esprit pour le chasser. Comme la malheureuse possédée le poursuivait ainsi que Silas en criant : « Ces hommes sont des serviteurs du Dieu très haut, et ils vous annoncent la voie du salut[1], » l'Apôtre, qui ne veut à aucun prix de l'appui du démon, chasse l'esprit mauvais et guérit la servante. Ce fut l'occasion d'une persécution violente. Les maîtres de la malade, furieux d'avoir perdu le gain qu'ils tiraient de sa divination, ameutent la populace et traînent les apôtres devant le tribunal des *duumvirs* en les accusant d'importer à Philippes une religion non autorisée par les lois. Les magistrats cédèrent au tumulte populaire ; ils firent jeter Paul et Silas en prison, et le geôlier, docile instrument de la colère du peuple, les enferma dans un obscur cachot, les pieds serrés dans des entraves. Une longue et douloureuse nuit avait commencé ; mais ils se sentaient libres et heureux dans les chaînes. « Cette affreuse prison, pour employer le langage éloquent de Tertullien,

[1] Actes XVI, 18.

était pour eux ce qu'était le désert pour les prophètes : une sainte retraite, une de ces solitudes où Jésus-Christ révèle de préférence sa gloire à ses disciples. Tandis que leur corps était enchaîné, leur esprit, sans être arrêté par les lourdes portes, ni retardé par les longs portiques, suivait la voie qui conduit à Dieu. La chair ne sent aucune douleur quand l'âme est au ciel[1]. » Ils chantaient les louanges de Dieu. Tout à coup, un tremblement de terre ébranle les portes du cachot. Le geôlier épouvanté, redoutant le terrible châtiment qui l'atteindra si ses prisonniers prennent la fuite, se précipite sur son épée pour s'en frapper. La voix de Paul l'arrête : « Ne te fais point de mal, s'écrie l'Apôtre, nous sommes tous là! » L'âme de cet homme grossier s'émeut de la générosité de ces prisonniers d'un nouveau genre, qui lui rendent le bien pour le mal avec une si touchante charité. La vue de Paul et de Silas, enchaînés et joyeux, a réveillé sa conscience. Les paroles qu'il avait sans doute déjà entendues de leur bouche prennent un sens tout nouveau; à ses craintes vulgaires succède la crainte des jugements de Dieu. Le bouleversement de la nature extérieure correspond au bouleversement de son cœur, et il pousse ce cri des cœurs brisés mais destinés au salut : « Que faut-il faire pour être sauvé? » On connaît la réponse de l'Apôtre. Le geôlier et sa famille reçoivent aussitôt le signe de la nouvelle naissance, et l'Eglise de Philippes fait une précieuse con-

[1] « Hoc præstat carcer christiano quod eremus prophetis. Nihil crus sentit in nervo, cum animus in cœlo est. » (Tertullien, *Ad Martyres*, c. II.)

quête dans le lieu même où l'on avait cru fermer à jamais la bouche à son fondateur.

Paul avait été jeté en prison à la suite d'un tumulte populaire. Sa cause n'avait pas été instruite. Les *duumvirs*, fort peu enclins, comme tous les magistrats romains, au fanatisme religieux, envoyèrent leurs licteurs pour faire sortir les apôtres de prison. Mais Paul réclame avec énergie contre le traitement illégal qu'il a subi. Il prononce ce fameux mot : « Je suis citoyen romain, » mot qui, d'après Cicéron, couvrait d'une protection puissante ceux qui s'en réclamaient, jusqu'aux extrémités du monde, et même au milieu des barbares [1]. La loi Porcia interdisait de frapper de verges un citoyen romain. Les magistrats, tout tremblants, viennent eux-mêmes relâcher les apôtres. Paul, dans cette circonstance, nous apprend, par l'autorité de son exemple, à nous élever au-dessus des idées mesquines et étroites qui interdisent aux chrétiens la revendication énergique de leurs droits devant l'Etat. Elles ne tendent à rien moins qu'à ôter toute base divine à la société.

Paul laissait à Philippes une Eglise qui avait reçu le baptême de la persécution, et dont l'attachement pour sa personne s'était fortifié au spectacle de ses souffrances et de son courage.

Elle devait bientôt lui en donner des preuves touchantes en lui envoyant des secours généreux à Thessalonique, où il était allé porter l'Evangile [2]. Il avait tra-

[1] « Illa vox et imploratio : Civis romanus sum! sæpe multis in ultimis terris opem inter barbaros et salutem tulit. »

[2] Philipp. IV, 16.

versé rapidement Amphipolis et Apollonie, pour arriver dans cette ville importante, bâtie par Cassandre, qui lui avait donné le nom de son épouse. Située au bas d'une montagne, non loin de la mer, elle était la capitale du deuxième district de la province de Macédoine. Elle était devenue très florissante sous les Romains, surtout par son commerce, et les Juifs qui y avaient afflué en grand nombre, y avaient bâti une synagogue. Paul leur annonça l'Evangile pendant trois sabbats; quelques-uns d'entre eux crurent et se joignirent à lui. Mais la prédication de l'Apôtre réussit surtout auprès des Grecs. Paul, dans sa première lettre aux Thessaloniciens, nous a raconté d'une manière admirable sa mission au milieu d'eux. On voit qu'il arrive de Philippes encore tout meurtri moralement des souffrances qu'il y avait endurées [1]. Bientôt les menées des Juifs fanatiques raniment la persécution contre lui. Il reconnaît qu'elle ne lui laissera plus un seul moment de repos. C'est donc au milieu de grands combats qu'il accomplit son ministère; mais son courage est indomptable, et la puissance de Dieu éclate dans sa faiblesse [2]. Tout brisé qu'il est, il se montre irrésistible dans sa polémique contre les Juifs incrédules. Seulement ses souffrances donnent à sa parole une secrète douceur; plein de compassion pour ces âmes à peine échappées au paganisme, il prend soin de ces nouveau-nés de la grâce comme une nourrice prend soin de ses enfants [3]. Aussi rencontre-t-il chez eux une grande

[1] 1 Thess. II, 2. — [2] 1 Thess. I, 5. — [3] 1 Thess. II, 7.

promptitude à accueillir la vérité, un juvénile enthousiasme pour la religion nouvelle, qui amènera bientôt quelques exagérations, et détournera plusieurs des néophytes de l'accomplissement de leurs devoirs journaliers, en leur inspirant un désir immodéré de rompre tous les liens de la vie terrestre. Mais, pour le moment, cette ardeur, contenue par la présence de l'Apôtre, a les plus heureux résultats. Elle communique un courage héroïque à ces chrétiens d'hier, dans la lutte qui est provoquée par les Juifs [1]. Paul fut probablement amené par ces persécutions qui fondirent si rapidement sur cette jeune Eglise, à insister fortement sur le côté glorieux du christianisme, sur le triomphe de Jésus-Christ, et sur son retour prochain [2]. L'orage, en effet, qui avait éclaté à Thessalonique était terrible. Les éternels adversaires de Paul avaient soudoyé des hommes pervers, qui provoquèrent contre lui une espèce d'émeute par leurs calomnies. Dénaturant le sens des discours de l'Apôtre sur le règne de Jésus-Christ et son prochain avénement, ils l'accusèrent devant le préteur de conspirer contre César [3]. Ils exploitaient ainsi à la fois la passion populaire et la loi romaine, tactique habile qui ne leur réussissait que trop bien.

N'ayant trouvé ni Paul ni Silas, ils s'emparèrent d'un habitant de la ville nommé Jason, probablement converti par leur prédication, et qui les avait logés dans sa maison. Les magistrats le mirent en prison, et il ne fut relâché que sur caution. Quant aux apôtres, ils

[1] 1 Thess. I, 11. — [2] 1 Thess. I, 10. — [3] Actes XVII, 7.

se rendirent à Bérée, ville située à une dizaine d'heures de Thessalonique. Ils trouvèrent un meilleur accueil auprès des Juifs ; ils gagnèrent même quelques adhérents dans les hautes classes de la société [1]. Mais la synagogue de Thessalonique, irritée d'une conduite qui n'était à ses yeux qu'une criminelle obstination, souleva par ses intrigues la populace de Bérée contre Paul et Silas. Des amis dévoués conduisirent le premier à Athènes, tandis que Silas, Timothée et ses autres compagnons se préparaient à le rejoindre plus tard.

On sait ce qu'était Athènes pour l'ancien monde. « C'est de là, disait Cicéron, que la philosophie, la religion, l'agriculture et les lois sont sorties pour se répandre sur la terre entière [2]. » C'est à Athènes que le paganisme avait atteint toute la perfection dont il était susceptible. La religion grecque, qui était une religion d'artistes, puisque le culte du beau en était l'essence, y avait trouvé ses meilleurs interprètes dans les grands statuaires dont les œuvres immortelles étaient empreintes d'une idéale beauté. C'est aussi à Athènes que, par un étrange contraste, le paganisme avait été dès longtemps miné par la philosophie. Socrate et Platon y avaient enseigné l'adoration d'une Divinité plus conforme à la conscience que le Jupiter olympien. N'oublions pas non plus que non loin d'Athènes se célébraient les mystères d'Eleusis, étroitement rattachés au culte des divinités mystérieuses qui, selon les croyances des Grecs, prési-

[1] Actes XVII, 12.
[2] « Unde humanitas, doctrina, religio, fruges, jura, leges, artes in omnes terras distributæ putantur. » (Cicero, *Pro Flacco*, 26, 62.)

daient à la mort et au jugement de l'âme après la vie terrestre. L'inspiration secrète de ce culte était la vague terreur de l'éternité, et le sentiment de l'insuffisance d'une religion toute esthétique pour éclairer le sombre séjour de la mort.

Le peuple athénien était plus préoccupé qu'un autre du besoin d'apaiser les dieux. Philostrate met dans la bouche d'Apollonius de Tyane ces paroles : « Il est sage de dire du bien de tous les dieux, surtout à Athènes[1]. » Ces dispositions s'étaient accrues à la suite de la décadence profonde dans laquelle était tombé le polythéisme grec. Asservie aux Romains, la brillante cité était à la fois plus frivole et plus dévote que par le passé. La tribune aux harangues était silencieuse; aux grands poëtes avaient succédé les froids versificateurs. Platon et Aristote avaient été remplacés par ces philosophies impuissantes que nous avons caractérisées. Tandis que l'épicurien se riait des dieux, le stoïcien proclamait l'inutilité de la métaphysique. Le peuple athénien, sceptique et oisif, errait sur ses places publiques, cherchant à amuser les loisirs de sa servitude, mais tourmenté au fond d'une inquiétude incurable. Le grand apôtre le trouva dans ces dispositions contradictoires. En parcourant les rues de cette cité magnifique, où les chefs-d'œuvre de l'art païen se rencontraient à chaque pas, son cœur était rempli d'une sainte tristesse, et il brûlait du désir d'annoncer Jésus-Christ à ces pauvres idolâtres. Après avoir prêché l'Evangile dans la syna-

[1] Philost. VI, 3.

gogue, il essaya d'aborder les philosophes stoïciens et épicuriens. Les Athéniens, dont la curiosité était si facilement piquée, le conduisirent à l'aréopage pour l'entendre parler de ces divinités nouvelles qu'il annonçait. On a pensé à tort que Paul avait été traduit en jugement par les Athéniens, et que son discours était une défense de sa personne plutôt qu'une apologie générale du christianisme. S'il fut conduit au lieu où l'on rendait d'ordinaire la justice, c'est que du haut de la colline consacrée à Mars, il pouvait plus facilement haranguer une grande assemblée. Paul avait en face de lui cette merveilleuse Acropole, toute pleine des miracles du ciseau de Phidias, au-dessus de lui le temple de Thésée, le monument le plus ancien d'Athènes, et partout où son regard se portait il rencontrait les autels des faux dieux. Il est à remarquer que les temples qui étaient le plus près de lui, dans l'aréopage même, étaient consacrés à ces divinités souterraines qui inspiraient tant d'effroi aux Grecs et qui étaient comme une protestation de la conscience épouvantée contre la poésie trop facile de leur religion officielle. Ces temples, en effet, étaient voués, d'après Pausanias, aux furies et à Pluton[1]. Le culte de ces divinités terribles et mystérieuses renfermait implicitement un hommage au Dieu inconnu. Il importe peu que la fameuse inscription qui sert de point de départ à l'apologie de l'Apôtre ait eu toute la portée qu'il semble lui attribuer. Elle

[1] Πλησίον ἱερὸν θεῶν ἐστὶν ἃς καλοῦσιν Ἀθηναῖοι Σεμνὰς, Ἡσίοδος Ἐριννύς. (Pausanias, p. 27, édition Xylander.)

n'en était pas moins une fidèle expression de tout un côté du polythéisme grec, et il avait le droit de s'en emparer.

Le témoignage de Pausanias et de Philostrate confirme celui de saint Paul sur cette inscription[1]. De toutes les interprétations qui en ont été données, la plus plausible nous paraît être celle de Diogène de Laërte. Il nous apprend que dans une peste qui désolait Athènes, Epiménide désirant apaiser tous les dieux, et craignant d'en oublier un seul, fit lâcher un grand nombre de chèvres du haut de l'aréopage avec l'ordre d'immoler chacune d'elles sur la place même où elle se serait arrêtée, en l'honneur du dieu à qui ce lieu serait consacré. « De là vient, dit Diogène de Laërte, qu'on trouve encore à Athènes des autels qui ne portent pas le nom d'une divinité connue[2]. » Cette crainte de négliger des dieux courroucés et inconnus révélait évidemment chez ceux qui l'éprouvaient un sentiment profond de l'insuffisance de leur religion; car s'ils avaient vraiment cru aux dieux qu'ils connaissaient, ils eussent été persuadés qu'en les apaisant ils n'avaient plus rien à redouter. Mais ils avaient un vague pressentiment qu'une autre divinité plus puis-

[1] Βωμοὶ θεῶν ὀνομαζομένων ἀγνώστων. (Pausanias, I, 1. Philostrate, VI, 3.)

[2] Diog. de Laërte, *Epiménide*, l. I. Saint Jérôme prétend que l'inscription était ainsi conçue : « Diis Asiæ et Europæ et Africæ, Diis ignotis et peregrinis. » (*Ad Tit.*, I, 12.) Mais cette opinion n'a aucune base solide. Eichhorn prétend qu'il s'agissait d'un dieu ancien dont le nom était perdu. Cette opinion serait acceptable si nous n'avions le témoignage explicite de Diogène de Laërte. (Voir le *Commentaire* de de Wett sur les *Actes*, où la question est admirablement élucidée.)

sante était irritée contre eux. Le culte des divinités souterraines était né des mêmes terreurs de la conscience. « Ce qu'ils avoyent dressé un autel à des dieux incognus, dit Calvin, c'estoit un signe qu'ils ne suyvoyent rien de certain. Bien est vray qu'ils avoyent une multitude infinie de dieux, mais quand avec ce ils y meslent des dieux incognus, ils confessent par cela qu'ils n'ont rien cognu de la vraye Divinité[1]. »

Nous n'avons pas à analyser maintenant le discours de Paul ; nous y reviendrons quand nous parlerons de son apologétique. On sait avec quelle habileté il sut trouver le point de contact entre la vérité et ses auditeurs. S'emparant de leur dévotion extraordinaire, il remonte à son principe, à ce besoin profond qu'éprouve l'âme humaine de s'unir à Dieu. Il lit sur les autels du paganisme l'aveu de son impuissance, et il emprunte les paroles d'un poëte païen pour montrer la grandeur des origines de l'homme et les aspirations infinies de son cœur. Ce Dieu vivant et vrai que les païens réclament sans le connaître vient de révéler son amour d'une manière éclatante par le don de son Fils, et la foi au Christ est le seul moyen d'échapper au jugement redoutable qui attend le pécheur inconverti au jour de la résurrection. Les Grecs ont écouté l'Apôtre aussi longtemps qu'il s'est tenu dans une généralité philosophique, mais ils ne peuvent supporter la moindre allusion à un jugement à venir. La doctrine de l'immortalité était aussi contraire au panthéisme stoïcien qu'à l'athéisme épicurien. Il

[1] Calvin, *Commentaires*, vol. II, p. 798, édit. de Paris, 1854.

était naturel qu'à son premier contact avec l'austère religion de Jésus-Christ, le paganisme grec se dérobât à ses appels et cherchât son refuge dans sa frivolité gracieuse. Il n'éprouve aucune colère, il ne persécute pas comme la synagogue, il se retire avec le sourire du dédain, et retourne aux distractions de la place publique, prouvant une fois de plus quelle distance sépare la simple curiosité intellectuelle d'un sérieux amour de la vérité. Toutefois, le trait lancé par l'Apôtre d'une main si sûre n'a pas été perdu. Les vrais adorateurs du Dieu inconnu le reconnaissent dans le Dieu qui leur a été annoncé, et parmi ces nouveaux disciples on compte l'un des juges de l'aréopage. Paul a fait entendre dans la métropole du paganisme une parole plus belle et plus puissante que toutes celles qui ont retenti dans ces lieux de la bouche des plus grands philosophes et des plus grands poëtes, et qui doit retentir encore sur les ruines de ces temples et de ces statues. Déjà en effet on peut parler de leur ruine prochaine. En proclamant le Dieu véritable, il a prononcé la sentence de mort du polythéisme, et c'est une sentence sans appel.

D'Athènes, Paul se rendit à Corinthe. Baignée par deux mers, la mer Ionienne et la mer Egée, cette ville unissait le luxe pompeux de l'Asie à la civilisation grecque, grâce à l'activité de son commerce. Elle avait été célèbre de toute antiquité par la culture des arts et des sciences[1]. Détruite par Mummius 146 ans avant J.-C., elle avait été rebâtie par Jules César et était devenue la

[1] Hérodote, II, 167.

capitale de l'Achaïe. Corinthe, à l'époque où Paul y arriva, avait retrouvé son ancien éclat. Elle effaçait même Athènes; car, tandis que la ville de Périclès représentait le côté le plus élevé du paganisme, l'art noble et pur, la grande philosophie et la grande poésie, Corinthe représentait son côté voluptueux et matériel. Elle était donc faite pour briller à une époque de décadence[1]. Son beau climat, sa richesse, l'affluence extraordinaire des étrangers dans ses murs, tout contribuait à y amollir les mœurs. Aussi, même au sein des corruptions de l'ancien monde, la corruption de Corinthe était remarquée. Le culte d'Aphrodite y étalait toutes ses infamies. Vivre à *la mode de Corinthe* était une expression proverbiale pour désigner une vie de débauches. Quel miracle que la fondation d'une Eglise dans une telle ville! Les débuts de Paul n'y furent pas si éclatants qu'à Athènes. Il commença à travailler dans l'ombre. Sa première conquête fut une humble famille de Juifs fugitifs qui venaient de quitter Rome par suite du décret porté par Claude contre les Juifs. Aquilas et Priscille étaient des compatriotes de l'Apôtre, comme lui originaires du Pont. Eux aussi fabriquaient des tentes avec les solides tissus de leur pays. Une étroite intimité fut formée entre eux et lui. Il logea sous leur toit et gagna sa vie en travaillant de ses mains avec eux. Il ne perdait pas de vue un seul jour son œuvre missionnaire. Chaque sabbat, il se rendait à la synagogue, et, dans l'intervalle, il annonçait l'Evangile aux païens. On voit, par

[1] Lange, ouvrage cité, II, 233.

sa première lettre aux Corinthiens, qu'il s'adressa principalement aux classes inférieures de la société [1]. Il n'eut pas le brillant auditoire de l'aréopage. Il ne vit pas se presser autour de lui les premiers magistrats de la ville et les philosophes. Il s'attacha à présenter la vérité sous la forme la plus simple et la plus nue; il ne chercha point à flatter les goûts de ces Grecs blasés et subtils, amoureux de l'éloquence humaine et de tout éclat extérieur. « Ma parole, leur disait-il plus tard, n'a point consisté dans des discours pathétiques de la sagesse humaine [2]. » L'austère prédication de la croix fit le fond de ses enseignements. Accablé sans doute par la vue des infamies du paganisme étalées sous ses yeux, il annonça l'Evangile dans la faiblesse, dans la crainte et avec un grand tremblement [3]. Néanmoins il gagna de nombreux adhérents parmi les païens, entre autres Stéphanas, Crispus et Gaïus [4]. Les Juifs de Corinthe, sauf quelques exceptions, lui opposèrent une opiniâtre résistance; il fut même contraint de rompre ouvertement avec eux. Il se sépara d'eux après leur avoir adressé de foudroyantes paroles qu'ils n'avaient que trop méritées par leurs blasphèmes, et il fonda une vraie synagogue chrétienne dans la maison d'un disciple nommé *Juste*, dans laquelle il poursuivit le cours de ses prédications. Elles produisirent un tel effet que le chef même de la synagogue juive fut gagné à l'Evangile. L'Apôtre ne baptisait pas, en général, les nouveaux chrétiens, laissant ce soin à ses compagnons de voyage ou aux anciens de la jeune

[1] 1 Cor. I, 26. — [2] 1 Cor. II, 4. — [3] 1 Cor. II, 3.
[4] 1 Cor. XVI, 15; 1 Cor. I, 14.

Eglise[1]. C'est qu'il n'était pas le représentant d'une hiérarchie ecclésiastique qui tient, avant tout, à introduire les hommes dans ses cadres extérieurs. Il se préoccupait uniquement de l'effet moral et religieux de son enseignement, lui subordonnant toutes les questions de forme. Après qu'il eut ainsi prêché l'Evangile pendant un an et demi, les Juifs, profitant de l'arrivée d'un nouveau proconsul, l'accusèrent de professer une religion inconnue et non autorisée. Heureusement pour Paul, ce proconsul était un homme d'un caractère tolérant et élevé; c'était Gallion, frère du fameux Sénèque, qui l'avait proclamé le plus doux des hommes[2]. Il refusa, avec le dédain d'un Romain lettré, de s'occuper de ces discussions intérieures qui lui paraissaient de misérables chicanes. Il avait pour les Juifs le mépris arrogant de ses concitoyens, et il laissa sans scrupule les accusateurs de Paul en butte aux mauvais traitements des habitants de la ville, qui les avaient en abomination comme toute leur race. Paul quitta Corinthe bientôt après. C'est de cette ville qu'il écrivit ses deux lettres à l'Eglise de Thessalonique[3]. Timothée et Silas, qui avaient rejoint l'Apôtre à Corinthe,

[1] 1 Cor. I, 14.

[2] « Nemo mortalium uni tam dulcis est, quam hic omnibus. » (Senèque, *Præf. natur. quæst.*, I, IV.)

[3] Reuss. *Geschichte der Heilig. Schriften N. T.*, p. 67, 68. On a prétendu à tort que la première épître avait été datée d'Athènes; mais cela n'est pas possible. En effet nous voyons, 1 Thess. I, 7, qu'il est parlé des Eglises d'Achaïe. Le passage 1 Thess. II, 18 suppose également qu'un certain temps s'est passé entre le voyage de Paul à Thessalonique et le moment où il écrit sa lettre. Les objections de Baur contre l'authenticité de la deuxième épître sont toutes dogmatiques et n'ont pas de valeur critique.

lui avaient apporté des nouvelles de Thessalonique, et leurs communications l'amenèrent à écrire à cette Eglise qu'une préoccupation immodérée du côté prophétique de la révélation pouvait égarer.

Paul, avant de quitter Corinthe, se fit couper la chevelure pour accomplir un vœu qu'il avait fait quelque temps auparavant. Ce n'est pas sans étonnement que l'on voit le grand apôtre des Gentils se soumettre à cette pratique légale. N'oublions pas que cette époque était un temps de transition et que le judaïsme se retirait peu à peu devant le christianisme, comme les ombres devant le soleil. Paul, d'ailleurs, en empruntant une ancienne coutume à la religion de ses pères, usait de sa liberté chrétienne et ne se pliait pas au joug des observances mosaïques. Bien que partant du principe que la vie entière est un culte et qu'il faut tout faire pour Jésus-Christ, il admettait que, par une sorte de discipline individuelle, on mît à part certains moments marqués par une austérité plus grande dans lesquels, échappant aux liens de la vie corporelle, l'âme s'élèverait plus facilement dans la région supérieure[1]. Le vœu du nazaréat, si fréquent chez les Juifs, parut à saint Paul le fidèle symbole de cette consécration exceptionnelle d'une période de sa vie à Dieu. On sait que ce vœu consistait à s'abstenir pour un temps de toute liqueur fermentée et à laisser croître sa chevelure[2]. Celui qui l'avait fait était considéré comme tout spécialement consacré à Dieu[3]. Les commentateurs ont été très embarrassés du fait que Paul ait coupé sa cheve-

[1] 1 Cor. VII, 5. — [2] Nomb. VI, 3, 5. — [3] Nomb. VI, 8.

lure à Cenchrée et non dans le temple de Jérusalem, selon les prescriptions mosaïques[1]. Quant à nous, cette dérogation au rituel juif nous paraît en accord parfait avec ses principes. Il n'éprouve aucun scrupule de modifier les pratiques légales parce qu'il est sous le régime de la loi de liberté. L'Apôtre, qui écrivait quelques mois plus tard aux Corinthiens : « Ne savez-vous pas que votre corps est le temple de Dieu[2]? » et qui, par conséquent, ne croyait plus à l'existence d'un sanctuaire particulier, était placé par là même au-dessus de toutes les ordonnances qui concernaient le temple. Il se sentait libre de couper sa chevelure à Corinthe comme à Jérusalem, si quelque circonstance nouvelle, comme un voyage subit, l'y obligeait. Il empêchait ainsi que l'on confondît la libre discipline de sa vie religieuse avec l'observance timorée de la loi[3].

[1] Et le nazaréen rasera sa tête à l'entrée du tabernacle. (Nombres, VI, 18.)

[2] 1 Cor. VI, 19.

[3] Le vœu de Paul a été l'objet de discussions longues et confuses. D'abord on a prétendu que le vœu avait été fait non par lui, mais par Aquilas; mais l'adjectif κειράμενος se rapporte évidemment au sujet principal de la phrase. Néander (*Pflanz.*, I, 348), se basant sur un passage de Josèphe (*De bello judaico*, II, 15) croit à une modification du vœu du nazaréat admise par les Juifs de cette époque; mais le passage de Josèphe ne signifie point que l'on coupât sa chevelure hors du temple. Lange prétend que Paul fit couper sa chevelure avant de quitter les pays païens, afin que sa chevelure nouvelle fût sans souillure. Mais une telle idée est absolument opposée aux principes de Paul. Baumgarten (II, 326, 327) abuse de la manière symbolique dont l'Apôtre parle des longs cheveux de la femme (1 Cor. XI, 19), et voit dans le vœu de saint Paul un signe de son esprit de soumission et d'humilité. Mais c'est une explication forcée et subtile. Quant à l'idée de Salmasius, qu'il s'agit ici d'un vœu semblable à ceux dont parle Juvénal (Satire XII, 815), et qui consistait à consacrer sa chevelure à la Divinité, elle n'a aucune espèce de fondement.

De Corinthe, Paul se rendit à Ephèse avec Aquilas et Priscille. Il les y laissa après un court séjour, et se rendit par Césarée à Jérusalem pour y passer la fête de la Pentecôte[1]. Il ne s'y arrêta pas plus qu'à Ephèse, et il revint à Antioche d'où il était parti deux fois pour ses grands voyages missionnaires. Pendant son séjour à Jérusalem et à Antioche, Aquilas et Prisscille entendirent parler à Ephèse d'un Juif étranger qui produisait la plus vive impression par ses discours dans la synagogue. C'était Apollos, qui devait jouer un rôle considérable dans l'Eglise primitive et même balancer à Corinthe l'influence de Paul. Il venait d'Alexandrie où il avait entendu les savants docteurs qui avaient essayé la conciliation du mosaïsme et de la philosophie grecque. Il en rapportait sans doute une grande aptitude à pénétrer le sens des symboles sacrés. Il avait probablement acquis quelques connaissances sur la religion nouvelle dans un voyage récent en Palestine, mais il n'avait encore que des notions très élémentaires sur l'Evangile; car il n'avait été en contact qu'avec des disciples de Jean-Baptiste et n'avait reçu que le baptême du précurseur. Toutefois, avec le peu de lumières qu'il possédait, il réussissait à persuader les Juifs d'Ephèse. C'était un homme admirablement doué, versé profondément dans les saintes Ecritures, plein de ferveur et d'enthousiasme[2], coura-

[1] Paul se rend par mer à Jérusalem. Or l'inexpérience de la navigation d'alors empêchait que l'on voyageât par mer au printemps. Il ne peut donc être question de la fête de Pâque, et parmi les autres fêtes juives, la Pentecôte était la seule qui eût un intérêt religieux pour un homme comme Paul.

[2] Δυνατὸς ἐν ταῖς γραφαῖς.

geux[1] et doué d'un talent oratoire remarquable, qui avait eu l'occasion de s'exercer dans l'un des grands centres de la civilisation grecque[2]. Apollos reçut d'Aquilas et de Priscille les connaissances qui lui manquaient, et il partit aussitôt pour Corinthe, où son éloquence[3] eut un succès sans égal. Nous l'y retrouverons bientôt, et nous verrons l'esprit de parti s'emparer malgré lui de ses beaux dons pour les tourner contre Paul, dont le langage n'avait ni la correction ni la beauté de celui du jeune docteur d'Alexandrie. L'auteur de l'Epître aux Hébreux n'en est pas moins resté dans un profond accord avec l'Apôtre, tout en agissant avec une entière indépendance, selon la pratique de l'âge apostolique[4].

§ II. — *Troisième voyage missionnaire de saint Paul.*

Paul commença son troisième voyage missionnaire en visitant les Eglises fondées par lui en Phrygie et en Galatie. Il eut la douleur de reconnaître que dans ce dernier pays, où il avait trouvé un si facile accès, ses adversaires avaient réussi à ruiner en partie son influence et à faire prévaloir le légalisme pharisaïque. Il arriva à Ephèse, attristé et indigné à la fois d'une preuve si inattendue d'ingratitude et de mobilité. Son premier soin fut d'écrire une lettre aux Eglises de

[1] Ζέων τῷ πνεύματι.
[2] Ἤρξατο παῤῥησιάζεσθαι.
[3] Λόγιος. Actes XVIII, 24, 28.
[4] Voir sur Apollos, Bleck, *Brief an die Hebræer*, I, 422.

Galatie. On voit percer à chaque ligne le pénible étonnement qu'il a éprouvé en se voyant à ce point méconnu par ceux qui lui avaient voué d'abord une affection enthousiaste. Ephèse devint pour Paul le centre principal de son œuvre apostolique. Il n'aurait pu choisir une ville d'où l'Evangile rayonnât plus facilement sur toute l'Asie. Capitale de l'ancienne Ionie, elle avait été le foyer de cette fameuse civilisation ionienne qui, transplantée en Grèce et corrigeant la mollesse orientale par l'énergie morale de l'Occident sans rien perdre de la souplesse d'un esprit facile et brillant, s'était développée à Athènes avec autant d'harmonie que d'éclat. Ephèse, bâtie non loin des côtes de la mer icarienne, entre Smyrne et Milet, avait reproduit davantage le type oriental, mais elle avait aussi subi l'influence de l'Occident, grâce aux communications nombreuses établies par son commerce entre elle et la Grèce. Cependant elle avait conservé avec fidélité le culte des anciennes divinités d'Asie; elle s'était contentée de donner le nom de Diane à l'Artémis ou l'Astarté des religions asiatiques, qui, comme on le sait, reposaient sur l'adoration grossière de la nature et faisaient de la volupté un rite essentiel du culte. Le temple de la Diane d'Ephèse était célèbre dans le monde entier. Brûlé par Erostrate, il avait été rebâti avec plus de magnificence; Pausanias déclare qu'aucun autre temple ne lui était comparable pour la grandeur[1]; la gloire de la Diane d'Ephèse éclipsait toutes les divinités

[1] Μέγεθος τοῦ ναοῦ τὰ παρὰ πᾶσιν ἀνθρώποις κατασκευάσματα ὑπερηκότος. (Pausanias, p. 141.)

de l'Orient et de l'Occident. A une époque de crise où tous les regards se tournaient vers l'Orient, une divinité qui servait de transition entre les religions occidentales et orientales devait acquérir une popularité immense. On prétendait que la statue de la déesse était descendue du ciel; elle était de bois sculpté, roide et disgracieuse comme les momies égyptiennes. Il était d'usage parmi les païens de porter en voyage de petits simulacres des temples qu'ils vénéraient[1]. Aussi l'industrie des faiseurs de temples s'était développée de plus en plus et rapportait un grand gain aux gens de ce métier. La population d'Ephèse était signalée par son amour des plaisirs : « Toute la ville, dit Philostrate, retentissait du son des flûtes, accompagnant les danses, et était remplie d'hommes déguisés en femmes[2]. » La corruption des mœurs y avait atteint le dernier degré.

Ephèse était comme Corinthe, et plus qu'Antioche, l'une des places publiques du monde païen, où toutes les idées et toutes les sectes se rencontraient et se heurtaient. On y trouvait d'abord une synagogue juive, comme dans toutes les grandes villes. Paul y prêcha pendant trois mois; mais, comme à Corinthe, il rompit ouvertement avec elle, ne voulant pas lutter plus longtemps contre l'endurcissement invincible de l'esprit pharisaïque. Il continua à enseigner l'Evangile dans la maison d'un rhéteur nommé Turannus, qui tenait école à

[1] « Asclepiades philosophus deæ cœlestis argenteum breve figmentum quocumque ibat secum solitus efferre. » (Ammien Marcellin, XXII, 13.)

[2] Philostrate, *Vit. Apoll.*, IV, 2.

Ephèse, et qui avait été sans doute détourné de son art frivole par la prédication de l'Apôtre. Ainsi le christianisme avait plus de succès dans une école de littérature païenne que dans l'école des docteurs de la loi, et ceux qui lisaient Moïse et les prophètes se montraient moins bien préparés pour le recevoir que les Grecs nourris d'Homère, d'Hésiode et de Pindare, tant il est vrai que la révélation extérieure est une lettre morte pour les cœurs endurcis.

A côté des Juifs incrédules, Paul rencontra à Ephèse un certain nombre de prosélytes qui étaient dans une position toute spéciale. C'étaient des hommes qui avaient fait partie de ces multitudes auxquelles Jean-Baptiste avait conféré le baptême de repentance dans les flots du Jourdain. Ils avaient eu connaissance des miracles de Jésus-Christ, et avaient reconnu en lui le vrai Messie, mais sans qu'ils se fussent élevés au-dessus du point de vue de leur premier maître. Ils avaient quitté la Palestine avant la résurrection du Sauveur, et ils ignoraient les grands faits sur lesquels reposait l'Eglise; ils étaient dans la position des disciples avant la Pentecôte. La foi, qui était en germe dans leur cœur, se développa rapidement sous l'influence de Paul; ils reçurent bientôt le symbole de la régénération, et le Saint-Esprit marqua sa présence en eux par des signes miraculeux.

Une troisième classe de Juifs apparaît à Ephèse. C'étaient des magiciens qui exploitaient la crédulité et l'attente avide des païens, et cherchaient, comme Simon de Samarie et Elymas de Chypre, à faire trafic

de leurs sortiléges. Ils essayaient de chasser les démons par des formules mystérieuses qu'ils attribuaient à Salomon [1]. Ils parvenaient quelquefois à produire une certaine impression sur l'imagination ébranlée des malheureux possédés, mais les guérisons opérées par eux n'avaient aucun caractère durable; sinon on n'eût pas manqué de les opposer aux guérisons opérées par les apôtres. Quelques-uns de ces magiciens voyant les miracles faits par Paul, au nom de Jésus-Christ, s'imaginèrent qu'ils étaient dus à une formule plus efficace que celles dont ils se servaient; ils crurent chasser les démons, à l'exemple de l'Apôtre, en prononçant le même nom sacré; mais ils échouèrent honteusement dans leur tentative. Le malheureux possédé sur lequel ils firent cet essai, dans une de ces crises mystérieuses où le malade avait une lucidité surnaturelle, sous l'influence du mauvais esprit qui l'agitait, s'écria en les maltraitant : « Je connais Jésus; je sais qui est Paul, mais vous, qui êtes-vous ? » Pour vaincre les puissances du monde invisible il faut plus que des mots et des formules; il faut une action divine, partant de l'âme pour agir sur l'âme.

Ce trait de l'histoire de Paul établit une démarcation profonde entre le miracle et la magie[2]. Cette circonstance eut la plus heureuse influence sur la masse des prosé-

[1] Καὶ αὕτη μέχρι νῦν παρ' ἡμῶν ἡ θεραπεία πλεῖστον ἰσχύει. Josèphe, *Ant.*, VIII, 2. Voir Olshausen, *Comment.*, I, 400.

[2] Justin parle de démons chassés par le nom de Jésus : Κατὰ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ πᾶν δαιμόνιον ἐξαρκιζόμενον νικᾶται. (*Dialog. cum Tryph.*, c. LXXXV. Comp. Origène, *C. Celsum*, I, 25.) Nous avons là une superstition du deuxième siècle qui rappelle l'erreur des exorcistes juifs.

lytes grecs attirés vers l'Evangile, et qui inclinaient encore à la superstition. Ephèse était en effet fameuse par la pratique des arts magiques. Apollonius de Tyane y excita le plus vif enthousiasme. Si Paul y fit plus de miracles que dans ses autres missions, c'est qu'il n'avait pas d'autre moyen de frapper fortement l''attention d'une ville si dissolue et si idolâtre. D'ailleurs, la leçon infligée aux exorcistes juifs empêchait toute confusion entre la puissance de Dieu éclatant dans l'Apôtre et les sortiléges des imposteurs. Un grand nombre de ceux-ci, repris dans leur conscience, apportèrent leurs livres cabalistiques et les brûlèrent en public, comme, plus tard, un peuple pénitent jeta tout ce qui rappelait sa vie mondaine dans ce fameux bûcher allumé à Florence à la voix de Savonarole. Une Eglise importante fut fondée à Ephèse ; elle devait être, pour la fin de l'âge apostolique, ce que Jérusalem et Antioche avaient été pour sa première période.

Pendant près de trois ans, Ephèse fut la résidence principale de l'Apôtre. Cependant il fit dans cet intervalle un voyage en Europe, qu'il poussa même assez loin. Il comptait se rendre à Corinthe, où l'appelaient de tristes discussions au sein de l'Eglise fondée dans cette ville. Il prit la voie de mer, et fit un détour pour visiter l'île de Crète. On peut supposer que l'Evangile y avait été déjà porté par quelques chrétiens, et que Paul y fut appelé comme Pierre à Samarie pour poursuivre une œuvre commencée et déjà prospère ; car il ne s'y arrêta que très peu de temps. Cette île, fameuse par sa richesse et le nombre considérable de ses villes,

offrait des difficultés particulières au christianisme. Le caractère national de ses habitants avait été dépeint sous les couleurs les plus tristes par un de ses poëtes, Epiménide, surnommé le prophète, qui les avait accusés d'être à la fois livrés à la sensualité et à la duplicité[1]. Agir à la mode de Crète était une expression proverbiale qui désignait le mensonge[2]. Une Eglise fut néanmoins fondée au sein de cette triste population; mais le christianisme devait avoir à lutter plus d'une fois contre les retours de l'esprit national.

De l'île de Crète, Paul se rendit à Corinthe, où il ne s'arrêta que bien peu de temps. C'est de là qu'il écrivit sa première lettre à Timothée qu'il avait laissé à Ephèse, et qui, jeune et inexpérimenté, se trouvait aux prises avec de dangereuses tendances, premiers symptômes de ces hérésies gnostiques qui devaient s'implanter plus tard sur ce sol labouré en tous sens par les idées religieuses de l'Orient et de l'Occident. Paul revint à Ephèse bientôt après. Il y écrivit sa lettre à Tite, pour guider également son inexpérience dans la conduite d'une Eglise difficile à diriger. Peu de temps après son retour, il envoya Timothée en Macédoine, pour y visiter les Eglises, et y provoquer une collecte en faveur des chrétiens de Judée[3]. Lui-même, sur les graves nouvelles

[1] Tite I, 12. — [2] Κρητίζειν.

[3] 1 Cor. XVI, 10, 11. Nous avons, après un consciencieux examen, admis l'hypothèse de Wieseler (p. 280-329) partagée par M. Reuss (*Gesch. der Heil. Schr. N. T.*, p. 74-76) sur la date du voyage de saint Paul en Crète, et celle de la première épître à Timothée et de la lettre à Tite. Cette hypothèse n'acquiert quelque degré de certitude que quand on a vidé la question de la prétendue seconde captivité de saint Paul. Nous l'aborderons plus tard. Il nous suffit aujourd'hui d'établir la probabilité de l'ordre

reçues de Corinthe, écrivit une lettre à l'Eglise de cette ville, motivée par les schismes qui y avaient éclaté, par les désordres qui en menaçaient l'existence, et aussi par l'apparition de dangereuses hérésies, qui allaient jusqu'à nier la résurrection de la chair sous prétexte de spiritualité [1].

des faits tel que nous l'avons présenté. D'abord il est positif que Paul n'est pas resté constamment à Ephèse pendant deux ans et demi; car nous apprenons par 2 Cor. XIII, 1, qu'avant d'écrire sa seconde lettre aux Corinthiens il avait été deux fois à Corinthe. Son premier séjour coïncide avec la fondation de l'Eglise. Son second voyage ne peut être placé que dans l'espace de temps compris entre son arrivée à Ephèse et son départ de cette ville, car il y fait allusion dans 1 Cor. XVI, 7, et sa première lettre aux Corinthiens a été écrite à Ephèse. Ainsi Paul a voyagé dans cet intervalle et voyagé en Europe. Son voyage en Crète à cette époque est donc possible; si, comme nous le démontrerons plus tard, on ne peut placer ce voyage à une autre période de sa vie, cette possibilité devient une certitude. Ajoutons que l'épître à Tite renferme plus d'un indice de la date de sa composition. Il y est parlé d'Apollos comme d'un compagnon de Paul (Tite, III, 13), qui s'est joint à Tite. Or, précisément Paul avait fait sa connaissance personnelle à Corinthe, et plus tard on ne le retrouve plus dans sa société. Le nom de Tychique, qui est un disciple d'Asie Mineure, n'indique-t-il pas que l'Apôtre vient de travailler dans cette contrée? Il reparaît dans la société de l'Apôtre lors de son dernier voyage à Jérusalem (Actes XX, 4). M. Reuss place la composition de l'épître à Tite pendant le court séjour de Paul à Corinthe, et Wieseler à son retour à Ephèse. Cette dernière hypothèse nous paraît la plus probable, car dans la supposition de M. Reuss, la lettre à Tite aurait été écrite trop peu de temps après que Paul eut quitté l'île de Crète. Quant à la première épître à Timothée, la manière dont s'exprime l'Apôtre donne à penser que Timothée est encore très jeune. Nous relèverons plus tard, à propos des hérésies des Eglises du premier siècle, les objections contre l'authenticité des lettres pastorales.

[1] Cette lettre n'était pas la première d'après 1 Cor. V, 9, qui suppose une lettre antérieure. Remarquons que ces hérésies, tout à fait semblables à celles qui sont combattues dans les lettres pastorales, sont signalées par Paul dans une lettre dont l'authenticité n'est révoquée en doute par personne. N'y a-t-il pas là une réfutation puissante du système qui prétend que les hérésies mentionnées par les épîtres pastorales ne pouvaient exister à cette époque et qui concluent à l'inauthenticité de celles-ci? N'y a-t-il pas également dans ce fait une confirmation de notre hypothèse sur la date de l'épître à Timothée et de celle à Tite.

Cette lettre fut écrite dans les circonstances les plus émouvantes, car Paul à ce moment même était obligé de se cacher pour se dérober à ses ennemis. Il avait pu pendant longtemps travailler sans entrave à la propagation de l'Evangile à Ephèse; soudain la persécution éclata contre lui avec une violence extraordinaire. Il rencontra un genre d'opposition qui devait plus d'une fois arrêter momentanément les progrès de l'Eglise et faire couler à flots le sang des chrétiens. La religion nouvelle apportait la perturbation dans les intérêts comme dans les esprits. Le paganisme n'était pas seulement un système de corruption générale, mais encore un système d'universelle exploitation. Les temples des faux dieux avaient une multitude de clients qui vivaient de l'autel et qui spéculaient sur la superstition populaire tout en la partageant. La prédication du vrai Dieu, non plus renfermée dans l'enceinte des synagogues, mais retentissant sur les places publiques et gagnant des milliers d'adhérents qui abandonnaient le culte des idoles, devait, par ses succès mêmes, inspirer une vive alarme à tous ceux qui tiraient du culte païen un grand profit. A Ephèse, les prêtres n'étaient pas les seuls dont les intérêts fussent compromis par la prédication de l'Evangile. Il se faisait un commerce considérable des statuettes de la déesse et des reproductions de son temple. Les orfévres retiraient des sommes énormes de ce trafic ; la ville entière était intéressée au culte de Diane, car avec les adorateurs de la fameuse divinité, les richesses affluaient dans ses murs. Rien donc n'était plus facile que de soulever les passions

populaires contre l'Apôtre, et l'on peut mesurer le succès de sa mission à la fureur meurtrière de ses ennemis. Un orfévre nommé Démétrius se fit l'instigateur du soulèvement. Sa violente harangue adressée à ses ouvriers présente un singulier mélange de cynisme et de superstition. Il passe sans transition du gain de son métier à la gloire compromise de la Diane d'Ephèse. « Il n'y a pas seulement du danger, dit-il, que notre métier soit décrié, mais il y a même à craindre que le temple de la grande Diane ne soit estimé comme rien et qu'elle ne soit dépouillée de sa majesté, révérée par l'Asie entière[1]. » Ainsi apparaît à la lumière le véritable fond du fanatisme, toujours guidé par des motifs intéressés. Le voile religieux dont il s'enveloppe trop souvent est déchiré, et c'est à la fois sa croyance et sa richesse que le peuple d'Ephèse prétend défendre. Démétrius réussit à provoquer une formidable émeute. Le peuple se précipite au théâtre acclamant sa divinité favorite avec des cris furieux. Deux des compagnons de Paul sont entraînés. Le courageux apôtre n'hésite pas. Il veut parler à cette foule qui rugissait dans le cirque comme une bête fauve demandant sa proie. C'est sans doute sous l'inspiration de ces événements qu'il écrivait dans la lettre adressée par lui à cette même époque aux chrétiens de Corinthe : « J'ai combattu contre les bêtes à Ephèse. » Cette vive image rendait admirablement l'effet de cette scène de confusion. Rien ne ressemble plus à un lion déchaîné

[1] Actes XIX, 27.

qu'un peuple en fureur[1]. Ses amis ne lui permirent pas de s'offrir en victime à cette colère sauvage. Les asiarques, qui étaient des députés des villes d'Asie Mineure chargés de présider et de pourvoir aux jeux publics, l'envoyèrent prier de ne pas paraître au théâtre; peut-être lui étaient-ils favorables, peut-être aussi se sentaient-ils responsables de tout ce qui arriverait dans l'emplacement des jeux publics. L'émeute eut un singulier dénoûment. Les Juifs, inquiets de cette violente réaction d'idolâtrie qui pouvait les compromettre gravement, poussèrent un des leurs, nommé Alexandre, à prendre la parole, sans doute pour distinguer leur cause de celle de Paul[2]. Mais cette tactique tourna contre eux, car ils provoquèrent ainsi un redoublement de fureur, et pendant trois heures on n'entendit plus que ce cri : Grande est la Diane d'Ephèse! Le greffier réussit à grand'peine à calmer le peuple en flattant sa pas-

[1] 1 Cor. XV, 32. Quelques commentateurs ont voulu prendre à la lettre cette expression. Mais Paul, comme citoyen romain, n'eût pu être condamné à ce supplice infamant. Ensuite il n'y a pas eu d'autre persécution à Ephèse que celle mentionnée Actes XIX, 24. Puis, comment supposer que quand il rappelle toutes ses souffrances dans la deuxième épître aux Corinthiens (II, 21-28), il passe sous silence un fait aussi grave que d'avoir combattu contre les bêtes. Au contraire, si l'on rapporte ces mots de l'Apôtre à l'émeute soulevée par Démétrius, ils ont un sens très saisissant. Sans doute il n'a pas été lui-même au théâtre; mais n'a-t-il pas entendu les cris de colère de la foule? N'était-il pas directement en cause? Le combat n'était-il pas entre lui et le peuple d'Ephèse, et n'était-ce pas contre lui que celui-ci était exaspéré? Rien n'empêche de placer l'achèvement de la première épître aux Corinthiens après le tumulte, car Paul reste au moins un jour encore à Ephèse (Actes XIX, 1).

[2] De Wette, dans son *Commentaire sur les Actes*, prétend que ces Juifs qui mirent Alexandre en avant étaient des chrétiens issus du judaïsme. Mais l'expression : τῶν Ἰουδαίων, ne permet pas cette interprétation. Notre hypothèse nous semble plus plausible.

sion du moment et en lui inspirant un légitime effroi du pouvoir impérial, qui savait infliger de terribles châtiments aux séditieux. Paul, à la suite de ces événements, quitta promptement Ephèse. La scène qui s'y était passée était pleine d'enseignements. Elle renfermait la prophétie des persécutions que les chrétiens devaient subir de la part du monde païen. Elle apprenait à l'Eglise à quel prix on ébranle une société corrompue. Les clameurs du cirque d'Ephèse étaient comme un premier écho de ce cri qui devait retentir pendant trois siècles : *Les chrétiens aux lions!* C'était le premier rugissement du paganisme contre le christianisme!

D'Ephèse, Paul se rendit en Europe. Il avait, peu de temps auparavant, envoyé Tite à Corinthe avec la mission de s'informer exactement de l'effet qu'y avait produit sa lettre[1]. Après avoir attendu vainement son retour à Troas[2], il partit pour visiter les Eglises de Macédoine. Il les trouva florissantes, pleines de dévouement à sa personne, fermes dans leur foi, épurées par la persécution, et disposées à concourir généreusement à la collecte faite par Paul en faveur des chrétiens de Palestine[3]. Ce fut une grande consolation pour l'Apôtre au milieu de ses propres afflictions; car en Macédoine, comme en Asie et en Achaïe, il rencontrait l'ardente et persévérante inimitié des Juifs, et il était parfois écrasé par la grandeur de la tâche et les fatigues d'une lutte incessante[4]. Enfin, Tite le rejoignit, et lui apprit l'effet salutaire produit par sa première lettre aux chrétiens

[1] 2 Cor. XII, 18. — [2] 2 Cor. II, 12, 13. — [3] 2 Cor. VIII, 1.
[4] 2 Cor. VII, 5.

de Corinthe. Les désordres scandaleux avaient disparu, l'affection pour l'Apôtre s'était ranimée ; de meilleurs jours semblaient prêts à luire à Corinthe. Cependant, l'équilibre n'était pas encore rétabli dans une Eglise si récemment et si violemment ébranlée. Les adversaires de l'Apôtre essayaient de ressaisir leur influence compromise en redoublant leurs attaques contre Paul et en lui déniant ses droits à l'apostolat. Celui-ci, dans la seconde lettre écrite sous l'impression de ses entretiens avec Tite, donna libre carrière aux sentiments qui remplissaient son cœur; il était partagé entre la joie que lui causait le repentir des Corinthiens et l'indignation provoquée par d'injustes attaques. Il y répond en présentant l'apologie la plus émue et la plus belle de son œuvre apostolique. Il peint en traits de feu ses travaux, ses souffrances, ses triomphes, et nous initie à sa vie intérieure dans ce qu'elle a de plus intime, après avoir donné un incomparable tableau de sa vie missionnaire. Nulle part dans ses écrits, toujours si pleins d'originalité, Paul n'a marqué aussi profondément l'empreinte de son individualité. L'épître se termine par des recommandations relatives à la collecte en faveur de l'Eglise de Jérusalem. Cette lettre fut envoyée à Corinthe par Tite, qui dut recueillir les dernières offrandes des chrétiens de Corinthe. Paul demeura lui-même encore quelque temps en Macédoine, et c'est probablement à cette époque qu'il fit en Illyrie le voyage missionnaire dont il parle dans sa lettre aux Romains[1]. Il y séjourna, comme

[1] Rom. XV, 19.

il l'avait dit à Tite, dans la ville de Nicopolis [1], bâtie par Auguste en mémoire de la bataille d'Actium. De là, il revint en Grèce et passa trois mois en Achaïe, principalement à Corinthe, où il écrivit sa lettre aux Romains, qui nous servira de document historique pour retracer les commencements de l'Eglise de Rome et de document dogmatique pour exposer les vues de Paul sur le christianisme.

Paul, dans son infatigable ardeur, méditait un voyage missionnaire qui devait le conduire aux confins de l'Occident. Il pensait à porter l'Evangile jusqu'en Espagne [2], mais il désirait auparavant se rendre de nouveau à Jérusalem, pour y porter la collecte abondante qui avait été faite par ses soins dans les Eglises de la Macédoine et de l'Achaïe, et y resserrer les liens qui l'unissaient à ses collègues dans l'apostolat [3]. Mais au moment même où il se préparait à ces nouveaux et lointains voyages, il avait le pressentiment qu'en se rendant à Jérusalem il allait au-devant des plus graves périls qu'il eût encore rencontrés. En effet, il avait rompu ouvertement avec les Juifs dans toutes les grandes villes de l'Asie et de la Grèce. Il n'avait gardé aucun ménagement avec eux; il savait par de douloureuses expériences tout ce qu'il pouvait attendre de leur fanatisme au centre même de leur puissance. Déjà, dans l'épître aux Romains, on voit percer ces pressentiments; l'Apôtre presse les chrétiens de Rome de demander à Dieu pour lui de le délivrer des incrédules qui sont en Ju-

[1] Tite III, 12. — [2] Rom. XV, 24. — [3] Rom. XV, 30, 31.

dée[1]. Ses amis partageaient ces préoccupations, qui furent confirmées à plusieurs reprises par des révélations prophétiques. Aussi ce voyage d'Europe à Jérusalem fut-il une suite non interrompue des adieux les plus touchants. Ils commencèrent à Troas, où l'Apôtre s'était rendu de Philippes par la voie de mer. La veille du départ, il réunit les chrétiens de cette ville dans une de ces agapes si fréquentes dans la primitive Eglise, et qui se terminaient par la célébration de la cène. Les paroles d'exhortation et de consolation ne tarissaient pas sur ses lèvres. Le miracle opéré sur Eutyche qui, tombé mort dans la rue, de la fenêtre de la chambre haute, avait été rendu à la vie par l'embrassement de Paul, laissa une consolation et un encouragement aux chrétiens affligés de Troas. La scène la plus émouvante eut lieu à Milet, où l'Apôtre était arrivé après avoir longé la côte d'Asie Mineure. Il y avait donné rendez-vous aux anciens de cette Eglise d'Ephèse où il avait laissé de si beaux fruits de son ministère. Tout contribuait à rendre cette entrevue solennelle. Paul était de plus en plus averti intérieurement qu'il allait au-devant de grandes afflictions et peut-être de la mort. Il s'avançait vers Jérusalem comme vers l'autel du sacrifice. Il savait aussi que l'Eglise d'Ephèse était menacée des hérésies les plus dangereuses[2]. Il avait devant lui ses représentants auxquels il était profondément attaché. On conçoit ce qu'était la séparation dans un tel moment. Rien ne nous paraît plus touchant et plus

[1] Rom. XV, 31. — [2] Actes XX, 28, 31.

sublime que le discours de l'Apôtre. Les sentiments humains les plus tendres s'y unissent au mâle courage du martyr et aux suprêmes avertissements du pasteur. Paul prend à témoin ses auditeurs de la fidélité avec laquelle il a annoncé l'Evangile à Ephèse sans s'épargner jamais. Il leur annonce qu'ils ne peuvent plus compter sur lui, car « il ne les verra plus, » et il les adjure de veiller sur la jeune Eglise comme sur une plante délicate menacée de l'orage. On sent que Paul est pénétré de la difficulté de la transition entre l'âge apostolique et la période où l'Eglise doit marcher sans la direction de ses fondateurs. Ce discours est plein de pressentiments prophétiques, qui n'ont été que trop justifiés par l'histoire. « Et maintenant, s'écrie-t-il en finissant, je vous recommande à Dieu et à la parole de sa grâce. Je n'ai désiré ni l'argent, ni l'or, ni les vêtements de personne. Et vous savez vous-mêmes que ces mains ont fourni à tout ce qui m'était nécessaire et à ceux qui étaient avec moi. Je vous ai montré en toutes choses que c'est ainsi qu'en travaillant il faut s'accommoder aux faibles, et se souvenir des paroles de Jésus-Christ, qui a dit lui-même qu'il y avait plus de bonheur à donner qu'à recevoir [1]. » Après ce discours, Paul se jeta à genoux et pria avec ardeur pour cette Eglise que menaçaient de si graves périls. Puis, il se sépara des anciens d'Ephèse comme inondé de leurs larmes : ils savaient maintenant que le vaisseau qui l'emportait de cette rive ne l'y ramènerait jamais, et qu'ils lui

[1] Cette parole de Jésus-Christ n'est pas dans nos évangiles.

donnaient à cette heure la dernière marque sensible de leur affection dans les tristes embrassements d'un adieu définitif [1].

Le voyage continua jusqu'à Jérusalem sans événements remarquables, si ce n'est qu'aux pressentiments de l'Apôtre sur sa prochaine captivité vinrent s'ajouter des prophéties positives. A Tyr, il rencontra quelques disciples qui, avertis par l'Esprit des dangers au-devant desquels courait Paul, le supplièrent de ne pas poursuivre jusqu'à Jérusalem. A Césarée, dans la maison de Philippe l'évangéliste, un prophète nommé Agabus lui annonça plus clairement encore sa captivité par une action symbolique qui rappelait la méthode des anciens prophètes [2]. Il eut à soutenir un nouvel assaut de prières et de supplications de la part de ses amis; mais il demeura inébranlable, prêt, disait-il, à mourir, s'il le fallait, pour le nom de Jésus-Christ. Ces pressentiments et ces prophéties allaient recevoir une prompte confirmation.

L'Apôtre arriva à Jérusalem, entouré de ses compagnons les plus chers, appartenant aux diverses Eglises fondées par lui en Asie et en Grèce. Ils semblaient les représenter auprès de lui, et consacrer par leur présence le triomphe de l'universalisme chrétien. Ils étaient

[1] Baur ne voit dans ce discours qu'une pièce fabriquée au second siècle. Il s'appuie sur la mention des hérésies de l'Eglise d'Ephèse. Nous répondrons plus tard à cette objection en étudiant les hérésies de l'Eglise primitive. Les pressentiments de l'Apôtre lui semblent en contradiction avec d'autres déclarations, telles que celle renfermée Rom. XV, 32, comme si son cœur n'avait pu passer par les fluctuations de sentiments divers. (Voir *Paulus*, p. 177.)

[2] 1 Rois XXII, 11.

les prémices du nouvel Israël rassemblées des bouts de la terre. Paul fut reçu avec la plus grande affection par les anciens de l'Eglise. Toutefois il ne pouvait se dissimuler que la masse des chrétiens judaïsants ne fût encore prévenue contre lui. Dans une intention pacifique, il consentit sur l'avis de Jacques, non pas précisément à faire lui-même un vœu de nazaréat, mais à payer l'offrande légale pour quatre chrétiens d'origine judaïque, qui devaient accomplir leur vœu dans le temple précisément au moment de son arrivée à Jérusalem[1]. Cette démarche n'était pas de la part de Paul un calcul politique, un essai de conciliation diplomatique, comme on le lui a reproché. Il demeurait fidèle aux arrêtés du concile de Jérusalem; car, Juif lui-même, il observait la pratique judaïque conformément au décret qui avait été rendu quelques années auparavant, avec sa participation; il observait encore cette autre règle qu'il s'était librement imposée d'être Juif pour les Juifs, afin d'être tout à tous, et de ne pas substituer une révolution brusque à une transition sagement ménagée. Ce fut pourtant cette démarche, toute de conciliation, qui exaspéra le plus ses ennemis; ils n'y virent qu'une insulte faite dans le temple même au mosaïsme. Comme l'Apôtre était dans le sanctuaire pour déclarer selon la

[1] Payer les frais des sacrifices désignés pour l'accomplissement du vœu du nazaréat était regardé comme un acte de haute piété (Josèphe, *Ant.*, XX, 6, 1). Nous ne saurions admettre que Paul eût lui-même, dans ce cas, fait le vœu du nazaréat, car l'accomplissement de ce vœu réclamait un bien plus grand nombre de jours (Nomb. VI, 8, 9). Il devait du reste se purifier aussi bien pour faire un sacrifice dans le temple que pour l'accomplissement du vœu du nazaréat (1 Sam. XVI, 5). Voir Wieseler, *Chronol. des ap. Zeit.*, p. 104 et 105.

coutume les jours auxquels la purification s'accomplirait, et le moment où l'offrande serait présentée pour les nazaréens, quelques Juifs d'Asie, arrivés à Jérusalem, pour la célébration de la Pentecôte, et qui sans doute avaient connu Paul à Ephèse, soulevèrent la multitude contre lui, sous le prétexte qu'il avait conduit des Grecs dans le temple. Cette accusation était une insigne calomnie, car il n'avait pris avec lui aucun de ses compagnons étrangers. On a prétendu que ces Juifs étaient les chrétiens judaïsants, formant le noyau de l'Eglise de Jérusalem[1]. Mais c'est une pure supposition; les Juifs d'Asie n'appartenaient pas à l'Eglise de Jérusalem, mais bien à l'une de ces synagogues fanatiques, avec lesquelles Paul avait lutté avec tant d'énergie. Quoi qu'il en soit, la calomnie, semée avec art dans la foule y souleva des passions toujours prêtes à éclater. Le peuple de Jérusalem se montra aussi fanatique que celui d'Ephèse. L'attachement stupide au temple du vrai Dieu produisait les mêmes effets que l'adoration de l'impure déesse d'Asie. A vrai dire, les adhérents du judaïsme de la décadence tenaient à leur culte pour les mêmes motifs que les prêtres et les orfèvres d'Ephèse; ils pensaient avant tout à l'honneur et au profit qu'ils en tiraient. Ils abritaient sous le nom de Jéhovah leurs tristes passions et leurs vils intérêts, prêts à les défendre par le crime, prouvant ainsi que l'idolâtrie se retrouve dans toutes les religions et sous toutes les formes. Au mo-

[1] Baur, *Das Christenthum der drei ersten Jarhund.*, p. 65.

ment où le tumulte était à son comble, le tribun qui commandait la forteresse Antonia, située tout près du temple, accourut avec la garnison pour réprimer l'émeute qui pouvait lui faire craindre une révolte générale.

Déjà plus d'une fois le peuple remuant de la ville s'était soulevé à la voix d'agitateurs inconnus. Un fait récent donnait une grande probabilité à ces craintes du tribun. « Un Egyptien, nous raconte Josèphe, était venu à Jérusalem, se disant prophète. Il avait persuadé à la multitude de le suivre sur la montagne des Oliviers. Il lui promettait de faire tomber à sa voix les fortifications de la ville et de la ramener par la brèche. » Félix avait dissipé par les armes ce rassemblement tumultueux, mais l'Egyptien était parvenu à se sauver[1].

Le tribun Lysias ne douta pas un instant que cette émeute n'eût été provoquée par le retour de l'Egyptien et il crut le reconnaître dans Paul[2]. Comme il l'emmenait vers la prison, l'Apôtre lui demanda la permission de parler à la foule, qui le poursuivait de ses cris. Autorisé à la haranguer du haut des degrés de la citadelle, il ne cherche aucune échappatoire, mais avec un courage héroïque, il raconte en quelques mots saisissants le changement opéré en lui par sa conversion, comme pour dire à ce peuple fanatique : Il y eut un temps où j'étais comme vous persécuteur des

[1] Ὁ δὲ Αἰγύπτιος αὐτὸς ἐκ τῆς μάχης ἀφανὴς ἐγένετο. Josèphe, *Ant.*, XX, 6.
[2] Actes XXI, 38.

chrétiens, mais j'ai reconnu mon crime, qui est aussi le vôtre.

A la première allusion qu'il fit à sa mission auprès des païens, il fut interrompu par des cris de colère, comme Etienne l'avait été lors de son martyre — qui s'en souvenait mieux que Saul de Tarse? — et le tribun, pour le soustraire à la fureur populaire, commanda qu'on le menât dans la forteresse.

CHAPITRE II.

LES MISSIONS ET LES PERSÉCUTIONS DE L'ÉGLISE, DEPUIS LA CAPTIVITÉ DE SAINT PAUL JUSQU'A SA MORT ET CELLE DE SAINT PIERRE.

—

§. I. *Diverses phases de la captivité de saint Paul.*

Paul, en franchissant le seuil de la citadelle, entrait dans une captivité qui ne devait avoir d'autre terme que sa mort. Essayons d'en déterminer avec exactitude les phases diverses. Le tribun Lysias se trouvait très embarrassé vis-à-vis de ce prisonnier, dont le crime lui était inconnu. Il imagina pour le découvrir de le soumettre à la question sous la forme la moins cruelle : moyen expéditif recommandé par la législation romaine, mais seulement à l'égard des esclaves et dans les cas d'une gravité exceptionnelle[1].

Lysias croyait être en présence d'un agitateur de bas étage, sorti de la tourbe d'un peuple méprisé; il n'éprouvait aucun scrupule à infliger une peine infamante à un homme qu'il regardait comme pire qu'un

[1] « Edictum divi Augusti extat : quæstiones neque semper in omni causa et persona desiderari debere arbitror, sed cum capitalia et atrocia maleficia non aliter explorari et investigari possunt quam per servorum quæstiones, efficacissimas eas esse ad requirendam veritatem existimo. » (Wieseler, ouvrage cité, p. 376.)

esclave. Paul invoqua son droit de citoyen romain, et ce titre seul suffit pour le couvrir d'une protection efficace. Le lendemain le tribun conduit son prisonnier à la barre du sanhédrin, dans l'espoir de découvrir la cause de l'animadversion des Juifs contre lui. Ceux-ci désiraient passionnément qu'on leur abandonnât toute l'affaire, car les délits religieux étaient encore de leur ressort en Palestine, et ils eussent pû ainsi se venger de Paul, sans subir tous les délais de la juridiction romaine[1]. Il importait à Paul de ne pas favoriser cette tactique; si le sanhédrin l'eût unanimement reconnu coupable d'avoir profané le temple, il eût été peut-être livré à ses implacables adversaires. Aussi chercha-t-il à les diviser en exposant avec une grande énergie ses opinions sur la résurrection; c'était un moyen infaillible de ranimer la lutte entre les pharisiens et les sadducéens. On ne peut l'accuser de duplicité, puisqu'il y avait en effet entre lui et les pharisiens quelques idées communes, et que d'ailleurs il était trop connu par son opposition à leur esprit formaliste, pour qu'on prît le change. Il est permis cependant de préférer son attitude devant le peuple ameuté, ou devant Félix et Festus. Elle est plus digne et moins habile. Les paroles violentes de Paul à Ananias, comparées à la conduite du Sauveur dans une circonstance analogue, nous font mesurer toute la distance qui sépare le maître du disciple. L'apôtre portait encore un cœur d'homme dans sa poitrine, et il avait toujours à combattre les retours

[1] Wieseler, p. 378.

de sa nature impétueuse[1]. La délibération du sanhédrin se termina par une dispute confuse entre les pharisiens et les sadducéens. L'exaspération des derniers contre Paul parut si grande au tribun, qu'il lui sauva la vie encore une fois en le ramenant en prison. Sur la nouvelle d'un abominable complot ourdi par les Juifs contre son captif, Lysias le fit partir pour Césarée.

Le procurateur Félix, au tribunal duquel Paul était renvoyé, était un ancien affranchi de l'empereur Claude, frère de Pallas, le favori d'Agrippine. Il appartenait à cette classe fameuse par sa bassesse et son immoralité qui régnait alors sur le monde en régnant sur les Césars, achetant son pouvoir par la flatterie, et en usant avec tyrannie pour retrouver le prix dont il avait été payé. Tacite a marqué Félix d'un trait de son implacable burin, en disant que, débauché et cruel à la fois, il remplit des fonctions presque royales avec un esprit d'esclave[2]. Pour consolider sa position en Judée, il avait épousé Drusille, fille d'Hérode Agrippa. Il rendit son gouvernement odieux aux Juifs; il se permettait tous les crimes, dit encore Tacite[3]. Il eut continuellement à lutter contre des tentatives de sédition, provoquées

[1] Les commentateurs ont beaucoup discuté la question de savoir comment Paul avait pu dire du souverain sacrificateur : « Οὐκ ἤδειν. Je ne le connaissais pas » (Actes, XXIII, 5). On a prétendu que Paul l'avait dit ironiquement : *Je le connais, mais je ne le reconnais pas;* on a aussi prétendu que le souverain sacrificateur étant illégalement en charge, Paul a voulu lui donner une leçon. Ces explications sont trop subtiles. Il vaut mieux admettre que Paul n'a pas effectivement reconnu le grand prêtre au premier moment.

[2] « Per omnem sævitiam ac libidinem jus regium servili ingenio exercuit. » (Tacite, *Hist.*, V. 9.)

[3] *Annales*, XII, 54.

tantôt par les brigands appelés sicaires, tantôt par de faux Messies. Il avait agi avec la plus grande dureté envers les principaux de la nation, à la suite d'une espèce de guerre entre les Juifs et les Syriens [1]. Un tel homme devait tenir la balance égale entre Paul et ses accusateurs, et leur accorder l'impartialité d'une même inimitié. Il est plus que probable que si l'Apôtre n'eût pu invoquer son droit de bourgeoisie romaine, il eût été oublié au fond d'un cachot, ou mis à mort comme un obscur séditieux. Mais il n'était pas possible, même à un Félix, de traiter avec cette cruelle insouciance un citoyen romain. Il fut donc obligé d'instruire sa cause. Son antipathie prononcée pour les principaux dignitaires du sanhédrin était une circonstance favorable à l'accusé. Les Juifs le chargèrent avec autant d'animosité que de mauvaise foi. Ils l'accusèrent, par la bouche de leur avocat Tertullus, d'être le chef d'une secte qu'ils représentaient comme un parti politique dangereux, qui fomentait la sédition en Judée et dans le monde entier. Rien n'était plus perfide, car ils savaient bien qu'il n'y avait pas de moyen plus sûr d'irriter le cruel proconsul. Ils parlaient aussi de la profanation de leur temple, pour avoir un prétexte de ramener l'accusé à leur propre juridiction. Paul les réfuta de point en point par un lumineux récit de son dernier voyage à Jérusalem. Félix fut convaincu de son innocence ; mais, voulant ménager les Juifs, il commanda qu'on le reconduisît en prison. Il lui fit dès lors subir, à plusieurs reprises, des inter-

[1] Josèphe, *Ant.*, VIII, 7.

rogatoires dérisoires dans lesquels il cherchait bien plus à satisfaire sa curiosité et celle de sa femme Drusille, qu'à lui rendre justice. Repris dans sa conscience par quelques sérieuses paroles de Paul sur le jugement et la résurrection, il le laissa dans son cachot pendant deux ans. Il espérait secrètement que Paul et ses amis finiraient par lui donner une grosse somme d'argent pour sa délivrance.

L'emprisonnement de l'Apôtre, à cette époque, ne fut pas très rigoureux. Ce n'était pourtant pas l'emprisonnement nominal connu sous le nom de *custodia libera*, qui laissait au captif le droit d'habiter la maison d'un consul, d'un préteur ou d'un magistrat. Une telle captivité n'était accordée qu'aux plus illustres accusés, et Paul n'était pas de ce nombre; nous savons positivement qu'il était confié à la garde des soldats romains. Mais il y avait bien des degrés dans la prison militaire, et le magistrat pouvait à son gré en resserrer ou en élargir les liens[1]. Félix ordonna que Paul fût traité sans rigueur, et pût frayer librement avec ses amis[2]. L'Apôtre reçut ainsi des nouvelles fréquentes des Eglises. Comment supposer qu'il ait gardé un silence complet pendant les deux années qu'il passa à Césarée, à proximité de ces Eglises d'Asie Mineure qui lui étaient si chères, et pour lesquelles il exprimait déjà de si vives inquiétudes aux anciens d'Ephèse? N'avait-il pas signalé à Milet l'invasion de la monstrueuse gnose orientale parmi ces chrétiens, entourés de piéges nombreux, et sur les-

[1] Wieseler, ouvrage cité, p. 380, 381. — [2] Actes, XXIV, 23.

quels soufflait le vent de tant de doctrines différentes? Fallait-il attendre plus longtemps pour conjurer ces graves périls? Ces considérations nous paraissent justifier l'hypothèse qui rapporte à la captivité de Césarée les épîtres aux Ephésiens et aux Colossiens, et l'épître aux Laodicéens qui a été perdue [1]. L'épître à Philémon pourrait bien avoir été aussi écrite à cette date. Paul avait rencontré dans sa prison un pauvre esclave fugitif qui appartenait à un chrétien de Colosse. Pénétré de la pensée que devant Jésus-Christ il n'y a plus ni esclave, ni homme libre, il s'était consacré à ce malheureux rebut de la société antique, avec la plus affectueuse sollicitude, et, selon sa belle expression, il avait engendré Onésime à la foi dans sa prison. Il démontrait ainsi, par une preuve de fait, l'égalité inaliénable qui existe entre les chrétiens, et il préparait l'émancipation future de l'esclave en le renvoyant dans la maison d'où il s'était enfui, comme son propre fils en la foi, et, par conséquent, comme le frère de son maître [2].

[1] La plupart des commentateurs placent ces épîtres plus tard, pendant les premiers temps de la captivité de Paul à Rome. Wieseler s'appuie sur la grande liberté dont il a joui dans sa prison à cette époque. Mais l'emprisonnement de Césarée n'était pas assez rigoureux pour empêcher des communications directes et fréquentes avec les Eglises. (Voir Reuss, *Geschichte der H. Schr. N. T.*, p. 98.

[2] Il nous paraît, malgré Néander (*Pflanz.*, I, 516), infiniment plus probable qu'Onésime ait fui de Colosse à Césarée que de Colosse à Rome. Le fait que Paul se trouvait le compagnon de captivité d'un esclave montre que sa captivité n'était pas aussi légère qu'elle le fut d'abord à Rome, et nous aurions là une preuve nouvelle en faveur de notre hypothèse. Wieseler (p. 455) cherche à identifier l'épître à Philémon à l'épître aux Laodicéens, dont il est parlé Coloss. IV, 19. Il se fonde sur ce que l'épître à Philémon est aussi adressée à Archippe, qui, dans l'épître aux Colossiens (IV, 17), est désigné comme habitant Laodicée. Mais ce dernier fait

Félix avait été remplacé à Césarée par Festus. Celui-ci, comme son devancier, eut à lutter contre les brigands juifs qui, sous le nom de sicaires, désolaient le pays. Il eut même quelques graves démêlés avec les dignitaires du temple de Jérusalem [1]. Probablement l'hostilité entre lui et le parti des sacrificateurs éclata peu après son entrée en charge. Peut-être même commença-t-elle à se manifester lors du voyage qu'il fit à Jésusalem [2]. Ainsi s'expliqueraient ses tergiversations dans le procès de l'Apôtre. Il se montre d'abord favorable aux Juifs, et, pour leur plaire, il laisse Paul en prison [3]; puis soudain il tourne contre eux et leur refuse avec hauteur de laisser conduire le prisonnier devant le sanhédrin. Le souverain sacrificateur se voit obligé de se rendre à Césarée pour soutenir l'accusation. Les Juifs, désespérant de traduire Paul devant leur propre tribunal, comme coupable de délits exclusivement religieux, l'accusent, par une abominable tactique, de fomenter la rébellion contre l'empereur. C'est ce qui ressort de la défense de l'accusé, obligé d'insister sur ce point [4]. Fatigué de cette interminable procédure, indigné de servir d'instrument à la politique des procurateurs romains, dans leurs rapports avec les Juifs, il prend un parti décisif et il en appelle au tribunal de l'empereur. C'était naturellement la plus haute juridiction, et il n'était pas de pouvoir dans l'empire dont les juge-

ne ressort pas clairement du texte. En outre, on conçoit difficilement qu'une simple lettre de recommandation fût désignée comme une lettre adressée à une Eglise entière.

[1] Josèphe, *Ant.*, XX, 8, 9, 10. — [2] Actes XXV, 2. — [3] Actes, XXV, 37.
[4] Actes XXV, 8.

ments ne pussent être révisés et cassés par cette suprême instance[1]. Désormais la cause de Paul était soustraite aux tribunaux inférieurs. C'est à Rome qu'elle devait se débattre et recevoir sa solution. Aussi ne peut-on considérer la pompe judiciaire, dont Césarée fut témoin quelques jours plus tard, que comme une espèce d'amusement que Festus veut se donner et procurer à ses hôtes illustres, amusement digne d'un Romain blasé, qui ne voit qu'un curieux spectacle dans l'enthousiasme et la foi de saint Paul. Le roi Agrippa, devant lequel celui-ci comparut, était Hérode Agrippa, fils du neveu d'Hérode le Grand du même nom. Elevé dans le palais des Césars, il était arrivé à son haut rang par la flatterie, et avait reçu, avec le titre de roi, la tétrarchie de Philippe et de Lysanias de la munificence de l'empereur, dont il s'était constitué le courtisan assidu[2]. Comme tous les favoris, il usa de son pouvoir avec despotisme, faisant et défaisant à son gré les souverains sacrificateurs. Homme habile et romp à l'intrigue, il vivait dans le plus scandaleux désordre, entretenant des relations incestueuses avec sa sœur, la fameuse Bérénice, royale courtisane, qui devait es-

[1] Dion Cassius s'exprime en ces termes sur ces appels à l'empereur : Δίκαζε δὲ καὶ αὐτὸς ἰδία τά τε ἐφέσιμα καὶ τὰ ἀναπόμπινα, ὅσα ἄν παρά τε τῶν μειζόνων ἀρχόντων ἀφικνῆται, μήτε γὰρ αὐτόδικος μήτ' αὐτοτελὴς οὕτω τις παράπαν ἔστω, ὥστε μὴ οὐκ ἐφέσιμον ἀπ' αὐτοῦ δίκην γίγνεσθαι. (Dion Cassius, II, 19, 53.) « Il jugeait, dit-il d'Auguste, les appels et les causes renvoyés même après la décision des plus hautes autorités, car il n'y avait pas de juge indépendant ou souverain dont on ne pût faire appel auprès de lui. »

[2] Λαβὼν δὲ τὴν δωρεὰν παρὰ τοῦ Καίσαρος. (Josèphe, *Ant.*, XX, 7, 1.)

sayer plus tard le pouvoir de ses charmes sur Vespasien et Titus.

On a souvent fait ressortir la fermeté de trait avec laquelle ces diverses figures sont dessinées par l'historien sacré. D'un côté on voit le Romain de la décadence, matérialiste à fond, traitant les questions religieuses avec une méprisante ironie, et accusant Paul de folie dès que celui-ci parle de la résurrection des morts, et transporte ses auditeurs dans ce monde invisible qui n'existe pas pour le païen [1]. D'un autre côté, Agrippa représente parfaitement l'homme qui connaît la vérité sans l'aimer, et qui, tout en lui accordant un assentiment intellectuel, refuse de lui donner son cœur et de rompre les chaînes de la volupté [2]. En face de ces deux types du monde ancien, avec quelle noble dignité Paul ne représente-t-il pas la religion nouvelle? Il raconte avec simplicité et grandeur sa vie passée, sa conversion et sa vocation parmi les païens [3]. Il a suivi l'appel de Dieu, c'est là son crime; c'est pour cela que les Juifs ont voulu le tuer. Il n'a d'autre apologie à présenter que son dévouement absolu à la vérité. L'histoire de son ministère est le plus éloquent commentaire de la réponse de Pierre au sanhédrin : « Nous ne pouvons autrement. » Lui était-il possible de résister à des ordres de Dieu aussi directs? Festus et Agrippa reconnaissent hautement l'innocence de Paul, mais l'Apôtre en a appelé à César; il faut qu'il soit envoyé à Rome.

Les péripéties de son voyage sont connues. Au milieu

[1] Actes XXV, 19; XXVI, 23. — [2] Actes XXVI, 28. — [3] Actes XXVI, 4-24.

des périls de la navigation on le retrouve toujours le même : calme, courageux, préoccupé du salut des âmes, et donnant, en toutes circonstances, l'exemple du renoncement. Après un naufrage et un séjour de trois mois dans l'île de Malte, utilisé par l'Apôtre pour y fonder une Eglise, il aborde sur cette terre d'Italie qu'il devait arroser de son sang, sur la plage de Pouzzoles où l'attendait le fraternel accueil des chrétiens de la contrée. A quarante milles de Rome Paul rencontra dans la petite ville nommée le *Forum d'Appius* quelques-uns des chrétiens de la capitale du monde qui venaient au-devant de lui; il en rencontra d'autres en plus grand nombre à une petite auberge, plus rapprochée de trente milles de la ville, et nommée les Trois-Hôtelleries[1]. Il entra ainsi escorté dans la grande cité par cette voie Appienne qui avait vu passer toutes les gloires de Rome entre ses tombeaux. Personne ne se doutait que ce prisonnier, conduit par un centenier et entouré de ce groupe d'hommes pauvres et obscurs, était le plus grand triomphateur qui eût foulé ce sol et qu'aucune victoire n'égalerait celle qu'il devait remporter sur toutes les puissances du monde païen réunies comme dans leur centre au sein de la ville impériale. Le centenier qui avait conduit Paul à Rome appartenait à une des légions de la garde prétorienne[2]. Il remit, selon son devoir, son prisonnier au préfet du prétoire, dont il dépendait. Les condamnés qui

[1] *Tres tabernæ.*

[2] C'est ainsi qu'il faut entendre les mots : σπείρης Σεβαστῆς (Actes XXVII, 1). Wieseler rappelle que des détachements de cette garde prétorienne étaient souvent envoyés au loin en mission.

en avaient appelé à l'empereur étaient sous la garde de ce haut dignitaire de la cour, chargé de tous les captifs qui ressortissaient du tribunal impérial. Le préfet du prétoire, à cette époque, était Burrhus, homme distingué et modéré, de mœurs sévères, dont l'heureuse influence retenait encore Néron sur la pente du crime [1]. Il traita Paul avec indulgence, probablement par suite des lettres favorables qu'il avait reçues de Festus, et aussi des rapports du centenier, devenu l'ami de son prisonnier [2]. Paul eut la permission de demeurer sous la garde d'un soldat, dans une maison louée par lui, et il put communiquer librement avec les gens du dehors. Cet adoucissement de sa captivité dura deux ans. Il eut d'abord de solennelles conférences avec les Juifs de Rome, et rien ne prouve mieux combien son cœur était rempli de la charité qui espère tout. N'était-il pas la preuve vivante de leur endurcissement, et les chaînes qu'il portait n'accusaient-elles pas leur intraitable fanatisme? Paul à Rome les trouva, comme partout ailleurs, ennemis irréconciliables de Jésus-Christ et de son Eglise. Le dernier discours qui soit cité de lui semble un écho de l'anathème de Jésus-Christ contre les pharisiens peu de temps avant sa mort [3]. Ces sévères paroles sont l'appréciation définitive de l'Apôtre sur les Juifs considérés comme nation [4].

Après avoir été ainsi rebuté par les chefs de la synagogue de Rome, Paul se tourna de nouveau avec succès vers les païens. De même que dans les prisons de Césa-

[1] Tacite, *Annales,* XII, 2. — [2] Actes XXVII, 43. — [3] Actes XXVIII, 26, 27. — [4] Voir Baumgarten, ouvrage cité, 2e partie, c. II.

rée il avait annoncé l'Evangile à un pauvre esclave, son compagnon de captivité, il s'efforça de gagner à Jésus-Christ les soldats qui le gardaient successivement. Les liens qu'il portait devinrent, par ce moyen, célèbres dans tout le prétoire [1]. Il profita également de toutes les occasions qui lui furent offertes de remplir son mandat apostolique auprès des habitants de la grande métropole, et sa captivité contribua puissamment à l'accroissement de l'Eglise de Rome.

Cet état de choses dura jusque vers l'an 62. Tout fut changé pour lui à cette époque. Sa lettre aux Philippiens nous apprend d'abord que le parti des chrétiens judaïsants recommença ses intrigues contre l'Apôtre; il ne s'arrêtait pas même devant ses souffrances et cherchait à ajouter un surcroît à ses afflictions [2]. La grande âme de Paul, son désintéressement absolu et sa sublime charité éclatèrent dans cette circonstance. En présence de ce colosse du paganisme qui se dressait à Rome devant lui dans toute sa hauteur et sa puissance, il pensait que les différences secondaires devaient s'effacer et qu'il fallait accepter le concours de tous ceux qui annonçaient Jésus-Christ, même de ceux qui l'annonçaient par des motifs blâmables, pour contre-balancer sa propre influence [3]. La captivité de l'Apôtre était aussi devenue plus étroite. On s'étonne des délais interminables apportés à l'instruction de son procès à Rome. Mais il avait déjà passé deux ans à Césarée. Néron, qui commençait à incliner à la tyrannie, n'était pas plus pressé

[1] Philipp. I, 13. — [2] Philipp. I, 15, 16. — [3] Philipp. I, 18.

que ses proconsuls de rendre la justice. N'oublions pas d'ailleurs que l'instruction ne pouvait se poursuivre qu'après l'arrivée des accusateurs de Paul; il était nécessaire qu'ils déposassent leur plainte au tribunal impérial. Or la mer était fermée dans la saison où l'Apôtre arriva à Rome. Son procès ne pouvait donc commencer que quelques mois plus tard.

Les Juifs n'avaient pas intérêt à presser l'instruction; au contraire, ils devaient désirer que la bonne impression produite par les rapports de Festus fût dissipée. Ils attendaient quelque circonstance favorable pour agir sur l'empereur. Ils crurent sans doute la trouver dans l'élévation de Poppée au rang d'impératrice, car elle les protégeait ouvertement, et Josèphe affirme qu'elle était prosélyte [1]. Il était facile d'obtenir son intervention dans une cause qui intéressait si vivement ses protégés. Le sage Burrhus, préfet du prétoire, venait de mourir et avait été remplacé par Fenius Rufus et l'abominable Tigellinus, créature de Poppée [2]. Paul était dans la dépendance directe des protecteurs naturels de ses ennemis les plus acharnés. Il avait bien peu d'espoir d'obtenir justice de Néron, à une époque où, selon l'expression de Tacite, le jeune empereur inclinait vers le crime [3]. Déjà dans sa lettre aux Philippiens l'Apôtre pressent l'issue tragique de son procès. Il croit encore à la possibilité d'un élargissement, mais la pensée de la mort ne le quitte plus [4]. Il se prépare à arroser de son sang comme d'une aspersion sacrée l'offrande de la foi des

[1] Θεοσεβὴς γὰρ ἦν. (Josèphe, *Ant.*, XX, 8, 11.) — [2] Wieseler, p. 403, 404. — [3] Tacite, *Annales*, XIV, 52. — [4] Philipp. I, 19, 26.

Eglises[1]. Mais c'est surtout sa seconde lettre à Timothée qui est remplie de ces pressentiments d'une mort prochaine. Elle est comme le testament de l'Apôtre; l'heure du martyre approche. Déjà la solitude s'est faite autour de lui; il a été abandonné de tous ceux qui ne partagent pas sa foi énergique et désintéressée. Les disciples d'Asie Mineure sont retournés dans leur patrie[2]. Démas a attristé son cœur par une lâche défection[3]. Luc est seul près de lui. Les menées de ses ennemis sont toujours plus actives. Il a dû paraître devant le tribunal de César sans aucune assistance humaine[4]. Mais sa parole n'en a pas été moins puissante, et il a pu avec l'aide de Dieu confesser l'Evangile à la face de la Rome païenne et devant l'empereur.

S'il a échappé à la gueule du lion[5], il sait bien qu'il n'y échappera pas une seconde fois, et il adresse à son plus fidèle ami ses derniers avertissements. Les sentiments qui remplissaient son cœur à Milet en débordent encore à cette heure. L'hérésie qu'il redoutait a fait irruption dans les Eglises[6], de graves périls les menacent du dedans et du dehors. L'Apôtre trace à ceux qui lui survivent la tâche difficile qu'ils auront à remplir. Il leur annonce des souffrances et des persécutions, et résume dans un mot héroïque la vocation chrétienne, maintenant connue de lui dans toute sa grandeur et avec toutes ses croix : « Si nous mourons avec lui, nous vi-

[1] Philipp. II, 17. Voir, pour ce qui concerne la situation morale de l'Apôtre à cette époque, ma traduction du *Commentaire pratique de Néander sur l'épître aux Philippiens*, p. 71.

[2] 2 Tim. I, 15. — [3] 2 Tim. IV, 10. — [4] 2 Tim. IV, 16.

[5] 2 Tim. IV, 17. — [6] 2 Tim. II, 17; III, 15; IV, 3.

vrons aussi avec lui. » Qu'a-t-il fait autre chose, dans sa longue carrière, que de mourir avec le Christ, que d'achever ses souffrances et de porter ses flétrissures? L'holocauste n'est-il pas déjà tout consumé dans le feu d'une ardente charité? Le sacrifice dernier est comme offert d'avance par celui qui dit avec une si admirable simplicité : Je vais être immolé et le temps de mon départ approche [1]. Quand Paul s'écrie en finissant sa lettre : « Au reste, la couronne de justice m'est réservée, » ne la voit-on pas déjà briller sur son front? Ce prisonnier de Jésus-Christ a pour couronne toutes ces Eglises fondées par lui. Ces souffrances glorieuses qui ont conféré à son témoignage une irrésistible puissance, rappellent les épines qui ont meurtri le front du Rédempteur. Néron a bien peu de chose à faire pour achever le martyre de Paul et conférer à son apostolat la consécration à la fois sanglante et suprême. L'apôtre a achevé sa tâche. « S'étant donné à Dieu, dit Chrysostome, il a voulu lui apporter en offrande avec lui-même le monde entier. Dans ce but, il a parcouru la terre et la mer, la Grèce et les pays barbares, arrachant partout les épines du péché pour semer l'Evangile et transformant les hommes en anges [2]. *Qui vocatus a Domino*, ajoute saint Jérôme dans son énergique langage, *effusus est super faciem universæ terræ* [3] !

Nous aurons à étudier plus tard dans Paul le premier

[1] 2 Tim. IV, 6.

[2] Ἐπειδὴ καλῶς ἑαυτὸν καθίερωσε καὶ τὴν οἰκουμένην προσήνεγκε. (Chrysost., *De laudib. Pauli apost.* Homel. I.)

[3] Hieron., t. III, p. 1412. Voir, sur la captivité de Paul, la note A à la fin du volume.

des grands docteurs de l'Eglise primitive; nous n'avons vu en lui jusqu'ici que l'homme de lutte et d'action, le missionnaire et le controversiste. Si nous cherchons le caractère propre des missions entreprises et dirigées par lui, nous reconnaîtrons qu'elles diffèrent quelque peu de celles de la précédente période. L'Esprit divin n'agit pas avec moins de puissance en Paul qu'en Pierre, mais la part de l'agent humain est plus sensible. Les milliers d'hommes convertis le jour de la Pentecôte et au portique de Salomon, l'ont été par suite d'un entraînement irrésistible et subit, produit par l'effusion première du Saint-Esprit. Les conversions en masse ne se reproduisent plus dans cette seconde période. Les prosélytes sont nombreux, mais ils sont gagnés un à un par les efforts personnels de saint Paul. Plus il s'arrête dans une ville, plus l'Eglise qui s'y forme est importante. Il doit payer bien davantage de sa personne pour obtenir de grands résultats. Quand nous étudierons son apologétique, nous reconnaîtrons quelle admirable méthode il sut employer pour gagner les âmes et trouver le point de contact entre elles et l'Evangile. Si Paul accomplit encore des miracles, il recourt beaucoup moins que les premiers prédicateurs à ce moyen de persuasion. Dans beaucoup de villes, il fonde des Eglises par la seule puissance de sa parole. Ainsi l'action morale de l'Esprit divin a une part plus large dans ces missions de l'apôtre des gentils que son action extérieure. L'homme n'a aucune gloire à retirer de ce fait, car si le mode de l'intervention de Dieu paraît différent, ce n'en est pas moins à cette intervention souveraine

de la grâce que les plus beaux fruits de son travail doivent être attribués [1].

§ II. — *Mission des autres apôtres pendant cette période* [2].

Pendant que Paul portait l'Evangile d'Asie Mineure en Europe et jusqu'au centre du paganisme occidental, les autres apôtres n'étaient pas inactifs dans le champ de la mission chrétienne. Nous possédons peu de détails certains sur leurs travaux. On ne les voit qu'au travers du prisme brillant de la légende. Il est possible cependant de découvrir quelques faits positifs de leur histoire qui, sous les embellissements capricieux de la fable, forment un fond résistant et présentent les caractères de la certitude. Il n'est nullement prouvé que les apôtres, à l'exception de Paul et de Pierre, aient eu dans la mission primitive toute la part qui leur est accordée par l'Eglise du troisième siècle.

[1] Voir la note B, à la fin du volume.

[2] Voir Fabricius, *Salutaris lux, Evangelii toto orbi oriens.* Hambourg, 1731, p. 94, 95.

Eusèbe est ici notre source principale. Nicéphore Calliste, dans le deuxième livre de son *Histoire ecclésiastique,* nous fournit quelques renseignements authentiques (*Nicephori Callisti Ecclesiasticæ historiæ libri XVIII,* édition de Paris, 1630). L'espèce de roman d'Abdias sur le siècle apostolique n'a aucune espèce de valeur. (*Abdiæ Babylonæ episcopi de Historia certaminis apostolici libri X.* Edidit Wolfgangus Lazius, 1552.) C'est un ramassis de fables absurdes avec une forte teinte monacale. Les apôtres y célèbrent la messe et y font des sermons en trois points avant de subir les plus bizarres supplices. Du reste, le fond de ces récits absurdes se retrouve dans les *Acta apostolorum apocrypha.* (Edid. Tischendorf, Lipsiæ 1851.) (Voir Thilo, *Codex apocryphus N. Test.* Lipsiæ, 1833; comme aussi le *Codex apocryphus,* de Fabricius.) Nous tirerons plus tard un grand parti de ces écrits, quand nous retracerons l'histoire de la tradition orale au deuxième siècle. Les *Acta sanctorum* et trop souvent les *Mémoires* de Tillemont reproduisent toutes ces fables.

Les idées épiscopales ont réagi sur l'histoire du premier siècle. De même qu'on attribue à saint Pierre la fondation et le gouvernement de l'Eglise d'Antioche, formée, comme on l'a vu, sans son concours, de même il se pourrait qu'on eût cherché plus tard à rapporter aux apôtres la propagation de la foi dans des contrées où de simples évangélistes auraient porté tout le poids du travail. Il faut donc accueillir avec réserve le témoignage des historiens, et ne jamais oublier que leur notion de l'apostolat n'est pas en tout point identique à celle de l'Eglise primitive. Pour eux les apôtres étaient de vrais évêques métropolitains, et ils ne pouvaient admettre qu'une Eglise fût fondée sans leur participation.

Après le concile de Jérusalem, les apôtres se dispersent pour ne plus se rencontrer. Jacques, le frère du Seigneur, continua à exercer sur l'Eglise de cette ville une influence prépondérante; la sainteté de sa vie, la forme de sa piété, la largeur de cœur avec laquelle il remplit sa mission de conciliation, tout contribue à l'affermir. Bien loin de s'être posé dans la suite comme l'adversaire de Paul, Jacques l'accueillit avec une fraternelle affection lors de son dernier voyage, et, fidèle à son rôle, il lui conseilla de se joindre aux chrétiens juifs qui devaient accomplir dans le temple un vœu de nazaréat. Nous n'avons aucun détail sur sa vie à partir de ce moment jusqu'à son martyre. Mais nous possédons sa lettre, où nous chercherons plus tard sa doctrine. Nous y retrouverons fidèlement reproduits tous les traits de cette belle figure, sa piété scrupuleuse et élevée à la fois, son esprit pratique et sévère, et dans

la couleur orientale de son langage un reflet des anciens prophètes d'Israël.

Jude, frère de Jacques et par conséquent du Seigneur, prit également une part active à la propagation de la foi chrétienne. On ne saurait décider, d'après sa lettre, quelle fut sa sphère d'action principale. On peut néanmoins inférer de l'insistance avec laquelle il combat les faux docteurs, qu'il fut en contact avec les hérétiques des Eglises de Colosses et d'Ephèse, et qu'il résida dans les contrées où apparurent les premiers germes du gnosticisme [1]. L'histoire ne nous fournit aucune donnée précise sur les autres apôtres. Toutefois, les diverses traditions qui se sont formées sur eux nous permettent de suivre la trace des missionnaires de l'Eglise primitive. Il est beaucoup moins nécessaire de connaître leurs noms et de savoir s'ils étaient réellement apôtres que de constater leurs conquêtes sur le paganisme oriental et occidental. Acceptée avec cette précaution, la tradition éclaire la route suivie par les missions apostoliques.

Paul, dans ses rapides voyages au travers de l'Asie, n'avait pu annoncer l'Evangile à tous les habitants de ces vastes contrées. Il avait réussi à fonder, en un court espace de temps, d'importantes Eglises, qui demeuraient environnées de masses incrédules ou superstitieuses. Il était donc très nécessaire que les missions apostoliques repassassent en quelque sorte par les sillons creusés par lui. D'après le témoignage de la tradition,

[1] Voir la note C à la fin du volume.

la Cappadoce, la Galatie et la Bythinie, furent évangélisées par l'apôtre André, frère de Pierre [1]. Il aurait aussi pénétré en Scythie [2], et de là en Thrace et en Macédoine.

Les Eglises de Colosses, de Laodicée et d'Hiérapolis, fondées par Epaphras et saint Paul en Phrygie, avaient répandu la pure lumière de la vérité sur cette terre classique de la superstition. Mais les lettres mêmes de l'Apôtre nous révèlent combien la victoire du christianisme y était disputée. L'œuvre commencée devait être incessamment reprise. Aussi l'apôtre Philippe vint-il s'établir dans cette contrée; il se fixa à Hiérapolis avec ses filles, dont l'une avait le don de prophétie [3]. Son influence paraît avoir été grande sur toute l'Eglise de l'Asie Mineure.

La mission chrétienne ne se contente pas de consolider l'œuvre commencée; elle a une irrésistible force d'expansion. Matthieu porte le divin message en Arabie; son évangile a été retrouvé plus tard dans la langue du pays [4]. Il y est bientôt suivi par Barthélemi ou Nathanaël, qui avait d'abord accompagné Philippe en

[1] Nicéphore, *Hist. eccl.*, II, 39.

[2] Eusèbe, *H. E.*, III, 1,

[3] Nicéphore, *H. E.*, II, 39. Ὅς κεκαίμηται ἐν Ἱεραπόλει. Eusèbe, V, 24. D'après Eusèbe, deux des filles de Philippe demeurèrent vierges, tandis que d'après Clément d'Alexandrie elles se marièrent (*Stromat.*, III, 6). Peut-être Eusèbe a-t-il confondu Philippe l'apôtre avec Philippe l'évangéliste.

[4] Ὁ Πάνταινος εἰς Ἰνδοὺς ἐλθεῖν λεγέται ἔνθα λόγος εὑρεῖν τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον. (Eusèbe, *H. E.*, V, 10.) Sophronime entend par les Indiens les habitants de l'Arabie Heureuse. Fabricius, *Lux salutaris*, p. 104.

Phrygie [1]. Matthias se consacre à l'Ethiopie [2], Jacques, fils d'Alphée, à l'Egypte; Simon Zélote évangélise la Mauritanie et la Lybie; il aurait même visité la Bretagne [3], d'après une assertion hasardée de Nicéphore. La Mésopotamie aurait été parcourue par Judas Thaddée qui se serait fixé à Edesse, où la religion nouvelle rencontra un accueil très favorable [4]. Le point extrême en Orient de la mission primitive paraît avoir été la frontière occidentale de l'Inde. Thomas aurait annoncé l'Evangile dans la contrée avoisinant le pays des Parthes. Il est certain que l'on trouve de très bonne heure des traces de christianisme dans l'Inde. Au temps de Constantin, un missionnaire qui revenait de ce pays prétendit y avoir rencontré des chrétiens professant la doctrine évangélique sous sa forme la plus ancienne [5].

Si nous demandions autre chose à la tradition de l'Eglise que ces indications très générales sur les apôtres, nous entrerions dans le domaine indéfini de la fable. Nous savons par Eusèbe que Philippe mourut à Hiérapolis, et qu'on y voyait son tombeau [6]. Les Actes

[1] Eusèbe, V, 10. Nicéphore (II, 39) prétend qu'il fit construire des temples en Asie; cela donne la mesure de son sens historique.

[2] Nicéphore, II, 40. La mission d'Ethiopie a été souvent attribuée à Matthieu. Il était facile de confondre son nom avec celui de Matthias.

[3] Nicéphore, II, 40.

[4] C'est là l'origine de la légende sur la correspondance entre Jésus-Christ et Abgare, roi d'Edesse (Eusèbe, I, 13).

[5] Nicéphore (II, 40) dit de Thomas : Ὅς καὶ τὸν ἐπ' Αἰθίοπας καὶ Ἰνδοὺς κλῆρον λαχών. Origène, d'après Eusèbe (III, 1), attribuait à Thomas la mission parmi les Parthes; mais leur pays avoisinait l'Inde. La relation du missionnaire, contemporain de Constantin, se trouve dans Philostorgius, III, 4.

[6] Eusèbe, III, 1.

apocryphes des apôtres ne tarissent pas en détails sur leurs supplices. D'après ces récits légendaires, André aurait été condamné à la crucifixion par le proconsul d'Achaïe, irrité de la conversion de sa femme [1], Matthieu aurait été brûlé [2], Thomas transpercé par des lances [3] et Barthélemi décapité [4]. Il est impossible de savoir si ces récits ont la moindre base historique. Quoi qu'il en soit, il est certain que les premiers missionnaires chrétiens dans ces contrées lointaines ont succombé au milieu de leurs ennemis, et l'obscurité de leur mort est le meilleur gage de leur fidélité héroïque. « Ces flambeaux du monde, dit éloquemment un théologien distingué, ont disparu de devant nos regards, mais nous voyons le monde éclairé par eux. Ils n'ont point cherché leur gloire, mais Dieu les connaît, et des milliers d'âmes sauvées par leur parole leur doivent l'entrée dans le ciel [5]. »

Nous avons des renseignements moins vagues sur la vie de saint Pierre depuis le concile de Jérusalem. A partir de ce moment, son rôle est aussi modeste dans l'histoire réelle qu'il est brillant dans la légende. Paul remplit toute la scène. Rien ne prouve mieux combien Pierre a grandi dans l'humilité que de le voir consentir à occuper la seconde place après avoir contribué, plus qu'aucun autre, à poser le fondement de l'Eglise par son énergique initiative. Il est évident qu'il a subi fortement l'influence de Paul; sa lettre en est le meilleur garant; à moins d'en contester l'authenticité contre toutes les

[1] *Acta apost.*, édit. Tischendorf, p. 128. — [2] *Id.*, p. 179.
[3] *Id.*, p. 239. — [4] *Id.*, p. 249. — [5] Lange, *Kirchen Geschichte*, t. II, p. 403.

preuves internes et externes, on est bien obligé de reconnaître que la bonne harmonie entre les deux apôtres n'est pas une invention de l'auteur des Actes. Toutefois, Pierre, d'après la libre convention arrêtée au concile de Jérusalem, se consacra presque exclusivement à annoncer l'Evangile à ses compatriotes; il laissa de côté les grandes Eglises fondées par saint Paul en Phrygie et en Asie Mineure [1], et choisit pour centre d'action une ville, jadis célèbre entre toutes, Babylone, où nous le trouvons peu de temps avant sa mort [2]. D'après Josèphe, des milliers de Juifs y avaient émigré [3]. La colonie juive de la Babylonie était très importante, puisque deux places fortes étaient nécessaires pour garder les offrandes destinées au temple de Jérusalem, et que plusieurs milliers d'hommes escortaient jusqu'en Judée cet argent sacré afin qu'il ne fût pas volé par les Parthes [4]. On voit par ces renseignements de l'historien juif que les synagogues de la Babylonie étaient demeurées étroitement rattachées au centre religieux de leur nation. Après la destruction de Jérusalem, l'école des rabbins de cette contrée acquit une très grande influence. L'apôtre Pierre y trouvait donc un vaste champ de travail; il avait là tout un peuple à évangéliser. Les partisans de sa primauté, qui veulent prouver à tout prix qu'il a résidé à Rome pendant la plus grande partie de sa carrière apostolique, prétendent que, lorsqu'il parle dans sa

[1] La lettre de Pierre, adressée à ces Eglises ne prouve pas, comme on l'a prétendu, qu'il les ait dirigées. On n'a qu'à se rappeler combien, à cette époque, le sentiment de la solidarité chrétienne était vif.

[2] 1 Pierre V, 13. — [3] Josèphe, *Ant.*, XV, III, 1.

[4] Josèphe, *Ant.*, XVIII, IX, 1.

lettre de Babylone, il désigne la Babylone mystique de l'Apocalypse, ou la Rome païenne. Mais d'abord l'épître de Pierre a été écrite avant l'Apocalypse et la persécution de Néron, c'est-à-dire avant l'époque où la Rome païenne fut pour l'Eglise ce que Babylone avait été pour l'ancien judaïsme. Jusqu'à ce moment, les chrétiens avaient eu beaucoup plus à souffrir des Juifs que des païens. Remarquons, en outre, que le style de Pierre, dans sa lettre, n'est pas monté sur le ton du lyrisme prophétique; rien n'est plus simple que la conclusion. Il n'y a donc aucun motif pour chercher à grand'peine un sens symbolique à une désignation parfaitement claire par elle-même. Pierre avait réussi à fonder une Eglise à Babylone[1]; cette Eglise était devenue un foyer lumineux pour toute la colonie juive. Silas, l'un des compagnons de Paul, rejoignit Pierre en Babylonie, et la peinture qu'il lui fit de l'état critique des Eglises d'Asie Mineure poussa sans doute l'Apôtre à leur adresser une lettre de consolation[2]. En effet la persécution commençait à sévir; de même qu'une violente tempête, elle s'annonçait par des signes précurseurs, et il était sage de multiplier les exhortations sérieuses à la veille du sanglant combat qui allait s'engager. Pierre s'y employa avec une sainte éloquence, célébrant à son tour, comme

[1] C'est le sens que nous donnons à l'expression : ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτή.

[2] Baronius (*Annales, an.* 45), place en l'an 45 la composition de la lettre de Pierre. Mais il est évident qu'elle fut écrite beaucoup plus tard; car Pierre, quand il l'écrivit, avait près de lui Silas, qui ne quitta Paul qu'après son premier voyage en Europe, c'est-à-dire après l'an 52 (Actes XVIII, 18).

Paul, la grandeur et la gloire de la souffrance chrétienne et se préparant lui-même à sceller de son sang son témoignage à la vérité. Sa lettre nous le montre arrivé à cette maturité suprême qui est déjà une anticipation du ciel. On peut mesurer la puissance de la grâce à la grandeur du changement opéré en lui. Cet homme violent et grossier, qui tirait l'épée contre Malchus et le lendemain reniait le nom de Jésus-Christ, a revêtu la patience et l'héroïque douceur de son Maître; ce Juif ignorant et rempli de préjugés est arrivé au point de vue le plus élevé et le plus spirituel. Tout en lui a été équilibré. Son ardeur a été purifiée; son énergie est à la fois contenue et préservée des défaillances de la chair. Pour employer sa propre image, l'or pur s'est dégagé de tout alliage[1], et, à le voir tellement transformé, on comprend qu'il n'est pas de nature opiniâtre et rebelle qui résiste au creuset brûlant et divin par lequel il a passé[2].

Pierre a-t-il été de Babylone à Rome? Cette question a été très controversée. Il est impossible de la trancher avec certitude; cependant nous inclinons à la résoudre affirmativement. Il faut ici se garder des préventions de l'esprit de parti. Si un historien défenseur de la hiérarchie a un certain intérêt à admettre le séjour de Pierre à Rome, un historien placé au point de vue opposé peut s'imaginer à tort qu'il a l'intérêt contraire. C'est une raison pour l'un et pour l'autre de peser avec une impartialité redoublée les témoignages de l'antiquité chrétienne. Quant à nous, il nous paraît impossible que Pierre ait

[1] 1 Pierre I, 7.
[2] Voir la note D à la fin du volume, sur la 2e épître de Pierre.

séjourné à Rome sous Claude et au commencement du règne de Néron. A part les raisons que nous avons déjà indiquées, nous nous fondons sur le fait décisif que le nom de Pierre ne se rencontre pas une seule fois dans l'épître écrite par Paul aux Romains, ni dans les autres lettres de cet apôtre datées de Rome; ce silence serait inexplicable dans l'hypothèse de Baronius et des écrivains de son école. Mais, d'un autre côté, nous sommes porté à croire que Pierre a passé la dernière année de sa vie à Rome. Nous reconnaissons combien la tradition, sur ce point, est contradictoire et incertaine. Nous ne donnons pas une grande importance à l'allusion détournée qui se trouve dans l'épître de Clément[1]. Le passage d'Ignace, qui a trait au martyre de Pierre, appartient au texte apocryphe. Sa lutte avec Simon le Magicien, dépeinte avec complaisance dans les *Actes apocryphes*, est marquée au coin des légendes les plus absurdes[2]. Si Denys de Corinthe affirme nettement le séjour de Pierre à Rome, son témoignage est invalidé par une grossière erreur; il lui attribue en effet, contre toute évidence historique, une part dans la fondation de l'Eglise de Corinthe[3], qui ne peut être attribuée qu'à saint Paul.

Le fragment de la *prédication de Pierre*, cité par Cyprien, appartient à un écrit qui est apocryphe, quoique

[1] Clément, *Epître aux Corinth.*, c. V.

[2] *Acta Petri et Pauli*, p. 1.

[3] Voici le passage de Denys : Ἄμφω (Πέτρος καὶ Παῦλος) καὶ εἰς τὴν ἡμετέραν Κόρινθον φυτεύσαντες ἡμᾶς, ὁμοίως ἐδίδαξαν ὁμοίως δὲ καὶ εἰς τὴν Ἰταλίαν διδάξαντες, ἐμαρτύρησαν κατὰ τὸν αὐτὸν καίρον. (Eusèbe, *H. E.*, II, 25.)

très ancien[1]. Irénée[2] et Tertullien[3], qui prétendent également que Pierre est mort à Rome, écrivent à une époque où bien des fables sur le premier siècle sont facilement acceptées. Cependant l'unanimité de la tradition sur le séjour de Pierre à Rome nous semble imposante, malgré les erreurs de détail et les combinaisons absurdes que nous avons relevées. Elle est d'autant plus digne de croyance que plusieurs des Pères que nous avons cités, comme Tertullien et Irénée, n'avaient aucun intérêt à établir la primauté de l'évêque de Rome. Nous ne faisons donc aucune difficulté d'admettre que Pierre a passé les derniers temps de sa vie dans la capitale de l'empire, et nous ne savons pas quelles conclusions on pourrait tirer de ce fait au profit de la hiérarchie[4]. L'Eglise de Rome était fondée depuis de longues années, elle avait déjà subi profondément l'influence de Paul. Pierre y vint annoncer l'Evangile, et y paya bientôt de sa vie sa fidélité à Jésus-Christ. Il n'y fut point évêque et n'eut point à conférer l'épiscopat, par la raison bien simple que l'ancienne organisation démocratique de l'Eglise était alors en pleine vigueur, comme nous le prouverons. L'influence de Pierre à Rome était d'ailleurs diminuée par son ignorance de la langue latine; car, d'après Eusèbe, Marc, qui l'avait accompagné de Baby-

[1] Cyprien, *De non iterando baptismo.*

[2] Τοῦ Πετροῦ καὶ τοῦ Παύλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων. (Irénée, *Adv. Hæres,* III, 1.)

[3] « Ubi Petrus passioni dominicæ adæquatur. » (Tertull., *Præscript.* 36.)

[4] L'opinion contraire à la nôtre sur ce point est exposée avec de grands développements dans l'*Histoire de l'établissement du christianisme,* par Blumhart, traduite par A. Bost, p. 53-59.

lone, lui servait d'interprète. De Rome, Marc se rendit en Egypte, et une tradition, dont l'authenticité n'est pas suspecte, lui attribue la fondation de l'Eglise d'Alexandrie, qui devait plus tard devenir la métropole de la haute culture chrétienne[1]. La légende s'est beaucoup occupée des autres disciples des apôtres et leur a assigné à chacun une large part dans la mission du premier siècle; mais il est absolument impossible de discerner le vrai du faux dans ce ramassis de fables[2]. Il n'est point nécessaire de recourir aux embellissements de la tradition pour faire ressortir la grandeur des missions apostoliques. La simple histoire justifie amplement cette parole d'Eusèbe : « Les apôtres et les disciples du Seigneur, dispersés dans le monde entier, ont partout prêché l'Evangile[3]. » La lumière salutaire qui s'était levée en Orient avait brillé sur une partie considérable de l'humanité[4]. « Pour établir ainsi les lois de Jésus-Christ, dit Théodoret, ils ne s'étaient pas servis des armes charnelles; ils n'avaient eu d'autre force que celle d'une parole persuasive démontrant l'excellence de ces lois divines. Ils avaient accompli leur mission au milieu des plus grands dangers, endurant des mauvais traitements de toute nature dans les villes qu'ils traversaient, flagellés, torturés, mis dans les cachots, livrés à tous les genres de supplices. Mais si leurs bourreaux pouvaient

[1] Eusèbe, *Hist.*, II, 16. Εἰς τὴν Ἀλεξάνδριαν παῤῥησίᾳ τὸν Χρίστον κηρύττων. Nicéph., II, 44.

[2] Voir Fabricius, *Lux Evangelii*, p. 115-17.

[3] Eusèbe, *H. E.*, III, 1.

[4] Voir dans Fabricius la liste des Eglises fondées au siècle apostolique, p. 83-92.

tuer les porteurs de ces lois divines, ils ne pouvaient les tuer elles-mêmes. Aussi se montraient-elles plus puissantes après leur mort, et, malgré les efforts des barbares et des Romains, elles subsistèrent dans la même vigueur, et, des bûchers où ces derniers avaient essayé d'ensevelir la mémoire de ces pêcheurs et de ces faiseurs de tentes, cette mémoire sortit plus glorieuse et plus éclatante[1]. »

§ III. *Mode de l'évangélisation primitive. Origine des trois premiers évangiles*[2].

Après avoir peint les missions de l'Eglise primitive dans leur expansion rapide et féconde, il nous faut caractériser la méthode suivie à cette époque pour propager la vérité. La foi vient de l'ouïe, dit saint Paul[3], et il résume par ces mots le point de vue dominant de l'Eglise apostolique, qui songeait bien plus à annoncer l'Evangile par la prédication que par la rédaction de nouveaux livres sacrés. Les apôtres étaient pour la plupart des gens sans lettres, et ce n'est que pressés par la nécessité qu'ils devaient se décider à écrire. Leur maître ne leur avait laissé aucune instruction à cet égard, et lui-même n'avait rien écrit. Il avait fondé l'Eglise par sa parole[4]. D'ailleurs l'attente de son re-

[1] Οὐχ ὅπλοις χρησάμενοι ἀλλὰ πείθοντες. (Théodoret, *Therapeut. gent.*, p. 115. *Opera*, tome IV, p. 610).

[2] Nous avons déjà réfuté, dans l'Introduction, l'hypothèse de Strauss sur la formation des récits évangéliques.

[3] Rom. IX, 17.

[4] Nous avons mentionné l'absurde légende rapportée par Eusèbe sur les lettres de Jésus-Christ au roi d'Edesse. (Eusèbe, *H. E.*, I, 13.)

tour glorieux était alors générale. On pensait que d'un moment à l'autre il paraîtrait sur les nues pour juger le monde. Il n'y avait donc aucun motif de se préoccuper d'un avenir lointain et de consigner par écrit des souvenirs qui étaient vivants au sein de l'Eglise. Celle-ci d'ailleurs imparfaitement émancipée des liens du judaïsme, trouvait dans les livres sacrés de l'ancien peuple de Dieu, un fondement solide à sa croyance, et les déclarations des prophètes lui paraissaient suffire pour en établir l'incontestable vérité. Enrichie des plus beaux dons de l'Esprit divin, elle sentait passer sans cesse sur elle le souffle brûlant et pur de l'inspiration. Paul déclarait hardiment que la nouvelle alliance reposait non sur la lettre mais sur l'esprit [1]. Aucune des expressions par lesquelles la prédication est désignée dans le Nouveau Testament, ne s'applique à des documents écrits. Il s'agit toujours d'une parole vivante, d'une proclamation solennelle de la vérité, qui se transmet par le témoignage [2]. Quand il est parlé de l'Evangile, il s'agit non d'un livre mais du fond de la prédication apostolique, de la bonne nouvelle du salut, comme l'indique l'étymologie du mot. « Les apôtres du Christ, dit Eusèbe, purifiés dans leur vie et ornés de toutes les vertus dans leur âme, mais rudes et incultes dans leur langage, avec le seul secours de la puissance de Jésus-Christ par laquelle ils ont opéré tant de miracles, ont annoncé le règne de Dieu au monde entier. Ils n'é-

[1] 2 Cor. III, 3-7. Rom. VII, 6.

[2] Λόγος. (Jacques, I, 22.) Λόγος ἀκοῆς. (1 Thess. II, 13.) Κηρύγμα. (Tite I, 3; 1 Cor. II, 4; 1 Tim. II, 1, 2; 2 Tim. 4, 11.)

taient pas préoccupés d'écrire des livres, étant revêtus d'un ministère bien autrement grand et surhumain [1]. » Pendant longtemps l'Eglise préféra la parole vivante à la parole écrite. « Si je rencontrais, dit Pappias, un frère qui avait été en rapport avec les anciens, je lui demandais avec soin ce qu'ils avaient dit, ce qu'avaient dit André, Pierre, Philippe, Thomas, Jacques, Jean et Matthieu. Je ne pensais pas pouvoir recevoir autant d'utilité des livres que d'un témoignage vivant [2]. » Il était très naturel qu'à une époque où la première génération de chrétiens subsistait encore, on préférât leur parole à leurs écrits. Les apôtres eux-mêmes donnaient plus d'importance à leur prédication qu'à leurs lettres; ils pensaient agir plus fortement sur les Eglises par leur présence que par leurs épîtres; sinon ils se fussent tenus par calcul loin d'elles, et n'eussent pas exprimé si fréquemment le désir de les visiter de nouveau [3]. « Quoique j'eusse plusieurs choses à vous dire, lisons-nous dans la deuxième épître de Jean, je n'ai pas voulu le faire avec le papier et l'encre; mais j'espère vous aller voir et vous entretenir de bouche, afin que votre joie soit parfaite [4].

Notre intention n'est pas de diminuer l'importance de nos évangiles, mais d'élucider la question de leur

[1] Σπουδῆς τῆς περὶ τὸ λογογραφεῖν μικρὰν ποιοῦμενοι φροντίδα. (Eusèbe, *H. E.*, 24.)

[2] Οὐ γὰρ τὸ ἐκ τῶν βιβλιῶν τοσοῦτον με ὠφελεῖν υπελάμβανον ὅσον τὰ πάρα ζωσὴς φωνῆς. (Eusèbe, *H. E.*, III, 39.)

[3] Rom. I, 2; 1 Cor. XV, 32; 2 Cor. XIII, 10.

[4] 2 Jean V, 12. Voir, sur cette question, Gieseler, *Historisch kritischer Versuch über die Entstehung der Evangelien*, p. 70.

origine autant que cela nous est possible dans les limites qui nous sont imposées. Il est prouvé que pendant de longues années la Parole de Dieu a été annoncée librement et de vive voix, et que les plus florissantes Eglises que le monde ait connues, ont été fondées par la prédication des missionnaires. Ceux-ci puisaient leur enseignement dans leurs propres souvenirs confirmés par le témoignage apostolique; le Saint-Esprit qui leur était accordé d'une manière extraordinaire ravivait et fécondait tout ces éléments de vérité. On a prétendu qu'un Evangile, officiel en quelque sorte, avait été rédigé avant tous les autres sous la direction des apôtres pour servir de règle aux évangélistes [1]. Mais, outre l'absence de preuve historique, cette hypothèse est en opposition complète avec le caractère de liberté et de spontanéité qui appartient à l'âge apostolique. Nous repoussons également l'idée que l'Evangile primitif aurait existé sous la forme d'une tradition orale, communiquée d'autorité par les apôtres à leurs catéchumènes. Toutes ces suppositions en réclament une autre absolument gratuite, celle d'un collége apostolique siégeant à Jérusalem et tranchant souverainement les questions qui se posaient.

Il n'est pas nécessaire de recourir à ces hypothèses pour s'expliquer qu'un certain fonds commun de tradition authentique se soit formé sur l'histoire évangélique. On sait combien la mémoire peut devenir fidèle par un exercice continu. Les rapsodes de la Grèce se transmettaient

[1] Eichhorn, *Ueber die Ursprung der drei ersten Evangel., Biblioth. der biblisch. Litteratur.*, vol. V, p. 761.

l'Iliade d'une génération à l'autre sans le secours de l'écriture. Les esprits simples et non cultivés reçoivent des empreintes ineffaçables des faits qui les ont frappés ; des chants admirables, de vraies épopées populaires se conservent fidèlement pendant des siècles au sein de nations barbares ou sauvages qui n'ont aucune littérature.

Plus un souvenir est grand et sacré, plus il se grave profondément. Or, nous le demandons, quel souvenir est comparable à celui de Jésus-Christ? C'était plus qu'un souvenir; le Christ continuait à être présent parmi ses disciples. Ils vivaient de sa parole, et ils ne se réunissaient pas une seule fois sans s'entretenir des faits les plus importants de l'histoire évangélique. La nature de cette divine histoire explique dans une certaine mesure le miracle de sa conservation. Destinée à pénétrer au centre de la vie morale et religieuse, elle s'était comme incarnée dans les premiers chrétiens et elle était entrée en eux à une telle profondeur qu'elle ne pouvait plus leur échapper. N'oublions pas d'ailleurs que l'Eglise apostolique avait reçu pour sa grande mission une effusion extraordinaire de l'Esprit divin, qui, selon la promesse expresse du Sauveur, lui remettait en mémoire tout ce qu'il importait de conserver au monde sur sa personne [1].

Du reste il n'y a rien de mécanique dans cette mémorisation. L'histoire évangélique était comme enfouie tout entière dans l'âme des premiers chrétiens ; elle

[1] Jean XIV, 26.

était semblable à bien des égards à ces lettres dont les caractères sont invisibles jusqu'à ce qu'ils aient été approchés du feu. Le Saint-Esprit, comme un feu divin, devait en éclairer les diverses parties. Il est très intéressant de suivre dans les discours des apôtres la progression de cette illumination. De même que les plus hautes cimes reçoivent tout d'abord les rayons du soleil, les faits capitaux sont d'abord mis en lumière. Ainsi la crucifixion et la résurrection de Jésus-Christ occupent la première place dans la prédication apostolique[1]. Bientôt, à l'occasion de la dispute entre les Juifs d'origine hébraïque et les Juifs hellénistes, on voit une portion importante de l'enseignement du Maître, celle qui concerne l'abrogation de l'ancienne alliance, reprendre vie dans la prédication d'Etienne[2]. Quand Pierre eut la vision qui devait le préparer à annoncer l'Evangile à Corneille, une autre partie de cet enseignement est illuminée pour lui. « *Alors je me souvins*, dit-il, de cette parole du Seigneur : Jean a baptisé d'eau, mais vous serez baptisés du Saint-Esprit[3]. » Cette déclaration de l'apôtre a une grande importance. Elle nous révèle la méthode du Saint-Esprit pour raviver le souvenir des paroles du Sauveur, et le rôle que jouent les expériences personnelles dans cette mémorisation divine. A mesure que les questions se posent, à mesure que la sphère de l'activité chrétienne s'élargit, l'Eglise primitive tire aussi des choses nouvelles du trésor qui lui a été confié, et sa tradition s'enrichit.

[1] Actes II, 30, 37; IV, 10. — [2] Actes VI, 11. — [3] Actes XI, 16.

Les paroles de Jésus-Christ étaient d'ordinaire liées si étroitement aux diverses circonstances de sa vie qu'il était impossible de séparer les discours des événements. Parmi ces événements, il en était qui demeuraient présents au souvenir de tous les chrétiens. Nous avons déjà rappelé la mort et la résurrection du Sauveur. Ses paraboles s'étaient sans doute aussi fixées dans la mémoire par leur caractère populaire et saisissant. Combien de paroles du Maître qui, par leur tour étrange et paradoxal, ne pouvaient être oubliées de leurs auditeurs? Les discours plus étendus, où le dialogue avait eu une part importante, devaient plus facilement que les autres échapper à cette tradition primitive. Ils avaient été prononcés en grande partie à Jérusalem. En général, la portion de l'histoire évangélique qui s'était accomplie dans cette ville avait un caractère moins populaire que celle qui avait eu pour théâtre la Galilée; Jésus-Christ y avait fait moins de miracles; il s'était trouvé surtout en rapport avec les principaux de la nation. Il était naturel que la tradition primitive de l'Eglise s'occupât davantage de son activité en Galilée, où il avait séjourné bien plus longtemps.

Tous ces souvenirs, du reste, ne furent pas uniquement livrés à la tradition orale. Saint Luc, dans son évangile, nous apprend que plusieurs relations de l'histoire évangélique avaient été écrites avant lui[1]. Probablement, le désir de conserver fidèlement le souvenir de la prédication des apôtres et des évangélistes

[1] Luc I, 1.

amena un certain nombre de leurs auditeurs à rédiger ce qu'ils avaient entendu. Il est difficile de se faire une idée de ces relations, et de savoir si elles étaient fragmentaires ou formaient un tout complet. Il est probable toutefois qu'elles avaient plutôt une forme fragmentaire, car Luc déclare qu'il veut écrire *par ordre* l'histoire de Jésus-Christ [1]. Il est permis de supposer que ces récits étaient plus ou moins dépendants les uns des autres, et qu'un certain type de l'histoire évangélique s'était peu à peu formé.

Nos évangiles appartiennent-ils simplement à cette catégorie d'écrits ou bien ont-ils un caractère qui leur soit propre? Telle est l'imposante question qui se pose maintenant à nous. L'Eglise du troisième siècle connaissait un grand nombre d'évangiles [2], mais elle établissait une différence entre eux, et elle n'accordait sa confiance qu'à nos quatre évangiles. Un illustre théologien a pensé que la différence entre nos synoptiques et la plupart des évangiles apocryphes avait été exagérée, et que toutes les relations de la vie du Seigneur avaient eu la même origine et occupé primitivement le même rang, à l'exception de l'évangile de Jean. Ainsi, d'après

[1] Ἀκριβῶς, καθεξῆς. (Luc I, 3.)

[2] « Multi conati sunt scribere evangelia, sed non omnes recepti. » (Orig., *Homel. I, in Luc.*) Voici les noms des principaux de ces évangiles: 1° l'Evangile des Hébreux (Eusèbe, *H. E.*, IV, 22; Orig., *In Joann.*, vol. V, p. 613); 2° l'Evangile des douze apôtres (Hieronym., *De viris illustr.*, c. III); 3° l'Evangile de Pierre (Clément d'Alexandrie, *Stromat.*, III, 465); 4° l'Evangile des Egyptiens (Clément d'Alexandrie, *Stromat.*, III, 465); 5° l'Evangile de Marcion (Tertull., *Contr. Marc.*, IV, 1); 6° l'Evangile de Barthélemi (Eusèbe, *H. E.*, V, 10); de Matthias (Eus. II, 25); d'Apelle et de Basilide (Hyeron., *Præfat. in Matth.*, Epiph., *Hæres.*, XLIV, 4).

Schleiermacher, dans chaque contrée évangélisée, un récit de la vie du Sauveur aurait été écrit; ces divers récits, investis tout d'abord d'une autorité égale, se seraient ultérieurement classés en évangiles canoniques et en évangiles apocryphes, selon l'usage qui en aurait été fait [1]. Mais cette hypothèse est en désaccord avec le témoignage des Pères. Ils sont unanimes à affirmer que dès l'origine l'histoire du Sauveur avait subi dans les évangiles apocryphes une altération profonde, comme on peut en juger par ceux qui nous ont été conservés et qui sont à la fois légendaires et hérétiques [2]. On reconnaît de suite que l'antiquité chrétienne a eu raison de distinguer nettement entre ce ramassis de fables absurdes et nos trois premiers évangiles. Quand l'école de Tubingue cherche à prouver la primauté de l'évangile des Hébreux et de l'évangile de Marcion, en reléguant au second rang et en plaçant à une date posté rieure l'évangile de Matthieu et celui de Luc, on ne peut voir dans cette classification qu'un de ces paradoxes de la critique négative qui n'ont pas de valeur scientifique [3]. Le fait que les synoptiques sont universellement reconnus dans l'Eglise du troisième siècle a pour nous une immense importance [4]. Nous en apprécierons

[1] Schleiermacher, *Einleitung in N. Test.*, p. 201.

[2] Voir les *Evangelia apocrypha*, publiés par Fabricius, Thilo et Tischendorf.

[3] Schwegler, *Nach apost. Zeit.*, I, p. 197-260. Les raisons données par Schwegler sont toutes *à priori*. Partant de l'idée que l'ébionitisme était la forme primitive du christianisme, tout ce qui en porte l'empreinte est authentique à ses yeux.

[4] Irénée, *Adv. Hæres.*, III, 11.-Eusèbe, VI, 13. Tertull., *Contr. Marc.*, IV, 2-5.

plus tard la valeur quand nous retracerons les destinées de l'Eglise du second siècle; il suffit pour établir une ligne de démarcation tranchée entre les synoptiques et les évangiles apocryphes.

Si nous consultons les plus anciens témoignages sur nos trois premiers évangiles, nous reconnaîtrons qu'ils ont été écrits occasionnellement en quelque sorte, pour répondre à un besoin de l'Eglise spontanément manifesté.

L'origine de l'évangile de Marc nous est ainsi rapportée par Pappias, qui n'est lui-même que l'écho de Jean le presbytre ou l'ancien : « Marc, ayant été l'interprète de Pierre, écrivait avec soin mais non avec ordre ce qu'il se rappelait des paroles et des actions de Jésus-Christ. Il ne se préoccupait que d'une chose, c'était de ne rien tronquer et de ne rien altérer de ce qu'il avait entendu[1]. » Clément d'Alexandrie ajoute que Marc écrivit son évangile sur la demande expresse des auditeurs de Pierre[2]. Quant à Luc, il a soin de nous apprendre lui-même le motif qui le pousse à écrire une relation de l'histoire évangélique. « Plusieurs ayant entrepris d'écrire l'histoire des choses

[1] Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γένομενος ὅσα ἐμνημόνευσεν ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μὲν τοι τάξει. (Eusèbe, *H. E.*, III, 29; VI, 14.) On a prétendu que ces mots ne pouvaient s'appliquer à notre évangile de Marc, qui, d'après les objectants, a autant d'ordre que les autres. Remarquons cependant, 1° que les discours du Seigneur n'y sont pas groupés comme dans Matthieu; 2° qu'on n'y retrouve pas l'ordre chronologique suivi par Luc; 3° qu'il a d'étranges lacunes : par exemple l'histoire de la naissance de Jésus-Christ y manque. Ainsi se trouve justifiée l'expression : οὐ τάξει. (Tholuck, *Glaubwürdigkeit der evang. Gesch.*, 2e Auflage, p. 242.) Il y a dans l'évangile de Marc un certain nombre de locutions latines qui confirment le témoignage de Pappias sur sa composition à Rome.

[2] Eusèbe, III, 24.

dont la vérité a été connue parmi nous avec une entière certitude, j'ai cru, très excellent Théophile, que je devais te les écrire par ordre, après m'en être exactement informé dans leur origine [1]. » Matthieu a écrit son évangile en hébreu, d'après Eusèbe, au moment de partir pour ses missions lointaines. « Matthieu, dit Pappias, a réuni les discours du Seigneur en hébreu, et chacun les traduisait comme il le pouvait [2]. »

En présence de ces déclarations de la plus haute antiquité chrétienne, on ne saurait admettre que les évangélistes se considérassent comme les instruments passifs de l'Esprit divin. Pour adopter une telle supposition, il faut effacer le prologue de Luc et révoquer en doute le témoignage incontestable de Pappias. Luc, Marc et Matthieu se sont mis à composer leurs évangiles sur la demande expresse des auditeurs de la prédication apostolique. Ils n'ont pas cru se distinguer de ces nombreux auteurs de mémoires évangéliques dont parle Luc. Ils en ont même profité, comme le déclare l'auteur du troisième évangile. D'où vient donc la différence entre eux? Pourquoi leurs livres ont-ils survécu? Tout d'abord parce qu'ils portaient une empreinte individuelle, tan-

[1] Luc, I, 3.

[2] Ματθαιὸς μὲν οὖν ἑβραΐδι διαλέκτω τὰ λόγια συνετάξατο, ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος. (Eus., *H. E.*, III, 39.) D'après Schleiermacher, le sens de cette dernière phrase était que chacun développait les discours de Jésus-Christ comme il pouvait. Il nous semble qu'en rapprochant le mot ἡρμήνευσε de celui d'ἑρμηνευτής appliqué à Marc, on arrive au sens donné par nous. Il ressort de ce passage que nous n'avons que la traduction du premier évangile. Cela expliquerait les quelques traits du récit qui étonnent de la part d'un témoin oculaire, comme, par exemple, Matth. XXI, 2, 5, 7.

dis que les autres relations n'étaient que l'écho impersonnel de la tradition. Un récit qui n'a aucun caractère individuel n'a pas de ciment qui en relie les diverses parties ; la gerbe n'a pas de lien ; le livre ne forme pas un tout compacte. Or, nos trois premiers évangiles s'élèvent au-dessus de tous les évangiles apocryphes par un caractère frappant d'individualité. Bien qu'il nous paraisse probable que l'un d'entre eux, celui de Marc, comme le plus ancien, a servi de base aux deux autres[1], chacun d'eux n'en est pas moins écrit dans une donnée spéciale que nous déterminerons quand nous étudierons les divers types de l'âge apostolique.

Mais la grande raison qui nous les fait distinguer de tous les autres évangiles, c'est le sceau de l'inspiration divine dont ils sont marqués. Nous reconnaissons son inimitable empreinte dans ces écrits qui nous conservent le souvenir de Jésus-Christ avec une si admirable fidélité et une si parfaite candeur. Le récit évangélique reflète, par sa limpidité, tous les traits du Sauveur comme l'eau la plus calme et la plus pure; il est de tous les récits le plus étonnant, le plus émouvant et le plus simple. Il reproduit les faits qu'il raconte, il ressuscite incessamment Jésus-Christ pour nous. L'homme livré à lui-même ne raconte pas ainsi ; il ne sait pas peindre avec un tel coloris tout en restant en dehors du tableau, sans y mêler ses propres émotions. Nous croyons donc que Dieu a présidé d'une manière toute spéciale à la rédaction de nos évangiles. Que ceux-là s'en étonnent qui

[1] Voir, sur ce point, Reuss, *Geschichte der Heil. Schrif. N. T.*, p. 174.

n'admettent pas son intervention dans l'histoire religieuse; mais pour ceux qui croient à sa providence, ils n'ont aucune difficulté quelconque à admettre qu'il a veillé à ce que le souvenir du Sauveur nous fût conservé dans toute sa pureté. L'inspiration des trois premiers évangiles se prouve par l'impression souveraine qu'ils produisent sur nous. Dieu a conféré aux auteurs de nos évangiles la mission d'écrire l'histoire de Jésus-Christ, et il a proportionné, comme toujours, ses dons à la grandeur de la tâche. Mais, pas plus que l'Eglise primitive, nous n'avons entendu des organes passifs de l'Esprit de Dieu; comme elle, nous avons entendu un témoignage vivant et individuel, tout pénétré du souffle créateur qui animait les premiers témoins de Jésus-Christ. Les quelques inexactitudes de détail que l'on peut relever dans le récit, en même temps qu'elles témoignent de la persistance de l'élément humain chez l'écrivain sacré, donnent d'autant plus de prix à l'unanimité des évangélistes pour tout ce qui est essentiel [1]. Nous nous contentons de l'inspiration qui a paru suffisante aux Eglises du premier siècle; elles n'ont pas cru reposer sur le sable parce qu'elles ne possédaient pas une histoire évangélique écrite visiblement du doigt de Dieu, comme les tables de la loi. Nos évangiles nous rendent le témoignage apostolique dans sa vie première, et comme ils sont pour nous le seul moyen de l'entendre encore, ils constituent pour l'Eglise, de toute les autorités, la plus haute et la plus incontestable. Mais il n'en

[1] Nous traiterons plus tard, à l'occasion de Jean, la question des rapports des trois premiers évangiles avec le quatrième.

est pas moins vrai que les missions primitives se sont accomplies tout d'abord par l'Evangile parlé et non par l'Evangile écrit. Celui-ci n'apparaît qu'à la fin de la période dont nous avons décrit les travaux et les succès. Il nous reste à en dépeindre les souffrances en présentant le tableau de la première persécution générale contre l'Eglise.

§ IV. — *De la première persécution romaine contre le christianisme. — Persécution en Judée. — Mort de Jacques, frère du Seigneur.*

La persécution a toujours suivi pas à pas la mission chrétienne, essayant d'anéantir ses glorieux résultats dans des flots de sang et ne réussissant qu'à arroser et à féconder les semences déposées dans le sol. Déjà nous l'avons vue éclater en Judée et donner à l'Eglise ses deux premiers martyrs. Paul l'a rencontrée partout dans ses voyages missionnaires. Nous l'avons laissé à Rome chargé de chaînes et attendant son jugement. Jusqu'à l'an 64 après J.-C., l'hostilité contre le christianisme n'a pas un caractère officiel. L'opposition éclate tantôt dans une ville, tantôt dans une autre ; l'Eglise n'est pas encore mise au ban de l'empire. Mais ses développements avaient été trop rapides et ses succès trop marqués pour qu'elle pût éviter un choc terrible avec la puissance impériale qui résumait tout ce qu'elle venait détruire et personnifiait l'ancien ordre de choses qu'elle sapait par la base.

Ce choc sanglant eut lieu sous Néron, dans la dernière

partie de son règne, et l'antichristianisme ne pouvait trouver un plus digne représentant. La persécution contre l'Eglise devait nécessairement éclater à Rome. En effet, elle heurtait sur un point essentiel les idées de l'ancien monde. La religion y était étroitement associée à l'organisation politique. Le polythéisme avait produit comme sa conséquence naturelle les religions d'Etat, qui foulaient aux pieds les droits de la conscience. L'individu n'avait aucune garantie, et il devait en toute occasion s'anéantir devant l'Etat. La liberté de la pensée n'était maintenue en présence des religions nationales que grâce à des réserves mentales et à des artifices qui ressemblaient fort à l'hypocrisie. Le point de vue de l'antiquité païenne sur la religion est exprimé avec une grande clarté par Cicéron : « Personne, dit-il, ne doit avoir de dieux particuliers ; personne ne doit en introduire de nouveaux ni d'étrangers, s'ils ne sont reconnus par la loi de l'Etat[1]. » Evidemment, les chrétiens annonçaient dans l'empire un Dieu nouveau. Cette accusation avait déjà été lancée contre Paul à Philippes : « Ces hommes-là, avait-on dit de lui et de Barnabas, enseignent une manière de vivre qu'il ne nous est pas permis de recevoir ni de suivre, à nous qui sommes Romains[2]. » Le christianisme ne devait être formellement proclamé une religion illicite que plus tard, mais son caractère de nouveauté le mettait d'avance hors la loi. Il aurait pu échapper longtemps encore à l'attention des Césars, si ceux-ci n'avaient été rendus par des

[1] « Nisi publice adscitos. » (Cicero, *De legibus*, II, 8.) — [2] Actes XVI, 21.

faits récents particulièrement hostiles aux innovations religieuses. Les empereurs s'étaient, à plusieurs reprises, inquiétés de l'invasion des superstitions étrangères, si marquée à cette époque. Ils y voyaient un symptôme de l'agitation des esprits et du sourd mécontentement qui travaillait le vieux monde. Ils avaient pris des arrêtés sévères contre ces nouveautés dangereuses, afin de relever l'autorité de la religion nationale. Un sénatus-consulte avait été rendu dans le sénat sous le règne de Claude, qui ordonnait aux pontifes de veiller à ce que les anciennes cérémonies des aruspices fussent remises en vigueur, « de peur, lisons-nous dans les considérants, que l'antique discipline de l'Italie ne tombe en désuétude, par suite du développement des superstitions étrangères [1]. » On le voit, la politique impériale était éminemment défavorable à l'importation des cultes orientaux; l'éveil lui avait été donné depuis longtemps; il y avait là un grave danger pour le christianisme. Par une bizarre contradiction, il était aussi bien compromis par ses ressemblances avec le judaïsme que par ce qui l'en distinguait. D'un côté, il était confondu avec les Juifs par la masse des païens; de l'autre, il trouvait dans les Juifs eux-mêmes les accusateurs ou plutôt les calomniateurs les plus habiles et les plus acharnés. Les Juifs, comme on le sait, étaient l'objet du mépris et de la haine des païens. Leur esprit d'insubordination éveillait les soupçons du pouvoir im-

[1] Viderent pontifices quæ retinenda firmandaque haruspicum ne vetustissima Italiæ disciplina per desidiam exolesceret. » (Tacite, *Annales*, XI, 15.)

périal. Suétone nous rapporte que Claude avait rendu contre eux un arrêt qui les exilait de Rome en châtiment de leur continuelle agitation [1]. Ce n'était donc pas une recommandation pour l'Eglise de passer pour une secte juive. Confondue avec ce peuple exécré par la majorité des païens, elle était rejetée avec fureur par la synagogue qui savait, à Rome comme ailleurs, par ses accusations insidieuses, soulever les passions populaires. Elle participait ainsi à l'impopularité des Juifs tout en étant victime de leurs intrigues. Mais l'opposition passionnée qu'elle rencontra promptement s'explique surtout par le contraste de la vie chrétienne avec la corruption païenne. Le paganisme se sentait jugé et condamné par cette pureté dont il n'avait pas même l'idée. On eût dit une lumière divine traversant comme un éclair les ténèbres de l'ancien monde. Irrité et humilié à la fois, le paganisme romain devait traiter l'Eglise comme le formalisme juif avait traité Jésus-Christ. Le *tolle* de Jérusalem devait trouver un retentissant écho dans le *tolle* de Rome.

La cause déterminante de la persécution de Néron fut le succès étonnant de la religion nouvelle dans la capitale du monde. Elle avait été tolérée aussi longtemps qu'elle avait été ignorée. La prétendue lettre de Pilate à Tibère, qui aurait amené l'empereur à proposer au sénat d'ad-

[1] « Judæos, impulsore Chresto, assidue tumultuantes, Roma expulit. » (Suétone, *Claude*, 25.) L'hypothèse d'un soulèvement provoqué par les chrétiens n'est pas soutenable. L'Eglise de Rome n'a acquis quelque importance que plus tard. Suétone se trompe donc en accusant les chrétiens de rébellion; mais le décret rendu par Claude ne saurait être mis en doute.

mettre le Dieu des chrétiens dans le Panthéon de Rome, n'a aucun caractère d'authenticité [1]. Il est certain que les empereurs ne se sont occupés du christianisme que quand la rumeur populaire les y a contraints. La première persécution a été, en réalité, une satisfaction donnée à la haine de la populace contre l'Eglise. Il n'y a pas trace d'édits qui proscrivent le christianisme d'une manière générale. La persécution légale a éclaté plus tard. Néron a joué le rôle de Pilate dans la crucifixion de Jésus-Christ. Il a sacrifié l'innocent à la rage stupide d'un peuple abusé. Il y a joint l'abominable calcul de rejeter sur les chrétiens le crime de l'incendie de Rome. Mais il ne les a choisis que parce qu'ils lui étaient désignés par l'exécration publique. « Pour imposer silence à l'opinion soulevée contre lui, nous dit Tacite, Néron accusa de son crime, et accabla des plus cruels châtiments des hommes rendus odieux par leurs forfaits, et que le peuple appelait chrétiens [2]. Ainsi c'est bien la haine de ce peuple stupide et cruel qui a déchaîné la première persécution. Il importe de sonder les motifs de cette animadversion, et de se rendre compte des calomnies lancées contre les chrétiens.

Ces calomnies n'ont aucun rapport avec les accusations habiles et perfides des philosophes. Nous sommes en face des préjugés populaires sous leur forme la plus grossière. Ce serait donc se tromper gravement que de trans-

[1] On peut lire cette lettre dans les évangiles apocryphes, édit. Tischendorf, p. 411. Voir aussi Tertullien, *Apologia*, c. XXI; Eusèbe, *H. E.*, II, 2.

[2] « Ergo abolendo rumori Nero subdidit reos, et quæsitissimis pœnis affecit quos, per flagitia invisos, vulgus Christianos appellabat. » (Tacite, *Annales*, XV, 44.)

porter dans le premier siècle, et au milieu de la plèbe de Rome, les savantes attaques d'un Celse ou d'un Lucien. Tacite lui-même nous met sur la voie des accusations qui, vers l'an 65, étaient répandues à Rome contre les chrétiens. Ils furent convaincus, d'après lui, « non pas de l'incendie de Rome, mais du crime de haïr le genre humain[1]. » Nous reconnaissons à ce trait la confusion entre l'Eglise et la synagogue. Les Juifs, en effet, méritaient alors cette accusation par leur orgueil intraitable, et leur mépris arrogant des païens. Ce préjugé contre les chrétiens, né d'une assimilation erronée entre eux et leurs plus implacables adversaires, fut fortifié peut-être par ce qu'on leur avait entendu dire d'un jugement de Dieu terrible et prochain. Ils proclamaient la condamnation de l'humanité coupable; ils en traçaient d'avance le tableau; ils empruntaient aux prophètes leur langage coloré pour produire une salutaire épouvante. Ils parlaient sans doute de ces flammes du jugement qui devaient dévorer un monde impie. Il était facile, en matérialisant leur pensée, de les présenter comme des conspirateurs dangereux, capables d'aider à cette conflagration qu'ils annonçaient, et de travailler à assurer l'accomplissement de leurs propres prophéties. Il fallut travestir à ce point leur prédication pour trouver l'ombre d'un prétexte à l'absurde accusation que l'on fit peser sur eux.

Quand Tacite ajoute « qu'ils étaient odieux par leurs forfaits et par leurs abominations[2], » il fait sans doute

[1] Haud perinde in crimine incendii quam odio humani generis convicti sunt.

[2] « Flagitia pudenda. »

allusion aux bruits infâmes que l'on exploita si longtemps contre les chrétiens, et que Justin Martyr démentait plus tard avec indignation : « Croyez-vous, s'écriait-il, que nous mangions des hommes, et qu'après le repas du soir, nous éteignions les lumières pour protéger une débauche odieuse[1] ! » Ces mêmes calomnies sont reproduites avec détail dans l'*Octave* de Minutius Félix : « Ne faut-il pas gémir, dit le défenseur du paganisme, de ce que des hommes appartenant à une faction déplorable, illégale et désespérée, s'élèvent contre les dieux. Secte ténébreuse, ennemie du jour, elle est silencieuse en public, mais loquace dans ses retraites cachées; elle méprise les dieux, se joue des choses sacrées. Ils s'appellent frères et sœurs pour ajouter l'inceste à l'idolâtrie. Ils se repaissent du sang d'un enfant, se partagent ses membres, se lient mutuellement par cet horrible sacrifice, et se garantissent le silence par la solidarité du crime[2]. » « On nous accuse, dit Tertullien, de pratiquer l'infanticide dans nos cérémonies sacrées, afin de nous en repaître, et de terminer nos repas par l'inceste[3]. » Ces citations des Pères sont le vrai commentaire des paroles de Tacite. Nous retrouverons au siècle suivant ces abominables accusa-

[1] Μὴ καὶ ὑμεῖς πεπιστεύκατε περὶ ἡμῶν ὅτι δὴ ἐσθίομεν ἀνθρώπους καὶ μέτα τὴν εἰλαπίνην ἀποσβεννύντες τοὺς λύχνους, ἀθέσμοις μίξεσιν ἐγκυλινδόμεθα. (*Justin Martyr*, édit. de Paris, 1656, p. 226.)

[2] « Homines deploratæ illicitæ ac desperatæ factionis... Latebrosa et lucifugax natio..., se promiscue appellant fratres et sorores. » (Minutius Félix, *Octave*, c. VIII et IX.)

[3] « Dicimur sceleratissimi de sacramento infanticidii et pabulo inde et post convivium incesto. » (Tertull., *Apolog.*, VII.)

tions, fortifiées par des insinuations plus perfides; mais il est évident qu'elles ont dû précéder toutes les autres. On y reconnaît facilement un travestissement grossier du culte chrétien, et en particulier de la sainte cène, où les symboles sacrés du corps de Jésus-Christ étaient distribués. L'Eglise avait d'habiles ennemis, qui savaient la calomnier avec art, et qui, profitant de ce que son culte n'avait aucun éclat extérieur, l'accusaient d'athéisme. Si l'on se souvient que par Poppée les Juifs de Rome avaient, à cette époque, la faveur et l'oreille de Néron, on sera moins étonné du succès de leurs intrigues. L'un des plus anciens écrivains de l'Eglise, Méliton, de Sardes, avait certainement en vue ces menées infâmes quand il dit : « Néron et Domitien, incités par les conseils de certains hommes malveillants, ont cherché à accuser notre religion. Ils ont légué à leurs successeurs ces fausses accusations contre nous [1]. » Toutefois ces accusations n'auraient ému personne si l'Eglise ne s'était accrue à Rome d'une manière extraordinaire. « Cette superstition détestable, dit Tacite, éclatait de toutes parts, non-seulement en Judée, mais dans la Ville elle-même. *Exitiabilis superstitio erumpebat.* » Tacite aurait pu ajouter qu'elle avait pénétré jusque dans le palais des Césars; car saint Paul écrivait aux Philippiens, à la même époque : « Les liens que je porte à cause de Jésus-Christ ont été rendus célèbres dans tout le prétoire et partout ailleurs [2]. » La présence à Rome du grand

[1] Ὑπὸ τίνων βασκάνων ἀνθρώπων ἀναπεισθέντες. (Routh, *Reliq. sacræ,* I, 117.)
[2] Philippe I, 1

apôtre des Gentils avait été la cause principale de cette propagation si prompte des croyances nouvelles.

Il n'était pas possible qu'une doctrine comme l'Evangile se répandît dans la métropole du paganisme sans exciter aussitôt la plus véhémente opposition. Elle ne pouvait, pour les raisons déjà indiquées, occuper l'opinion publique sans la passionner contre elle. Ne jetait-elle pas dans le monde le brandon enflammé qui devait consumer l'édifice vermoulu d'une société voluptueuse et sceptique? Les exploitateurs du paganisme, semblables à l'orfévre Démétrius, étaient plus nombreux à Rome qu'à Ephèse. Il suffisait donc à l'Eglise d'être aperçue pour être maudite. Rien n'est plus facile à comprendre que la haine du peuple contre les chrétiens, et son empressement à accueillir d'indignes calomnies.

Si la première persécution contre l'Eglise fut populaire, elle n'en retombe pas moins à la charge du tyran couronné qui la provoqua. « Il ne manquait plus à Néron, dit éloquemment Eusèbe, que d'ajouter à ses autres titres celui d'être le premier empereur qui déclara la guerre au christianisme [1]. » Son but était de détourner les soupçons du peuple, qui l'accusait avec justice d'avoir incendié une grande partie de la ville par une fantaisie d'artiste. Il fit saisir les chrétiens, et commanda qu'on les mît à la torture pour les contraindre à avouer son propre crime. Il voulut que leur mort fût un spectacle qui compensât celui de l'incendie de Rome, qui

[1] Eusèbe, *H. E.*, II, 25.

n'avait amusé que lui seul. Mêlant la bouffonnerie à la cruauté, il imagina de faire recouvrir les chrétiens de peaux de bêtes fauves, afin qu'ils fussent déchirés par les chiens. L'empereur se montra plein de magnanimité, car il parut dans le cirque en vêtements de cocher, et se mêla familièrement au peuple. D'autres chrétiens furent mis en croix; d'autres, enduits de poix, servirent à éclairer en guise de flambeaux les jardins du maître[1]. Cette persécution atroce ne s'étendit pas au delà de Rome. Elle servit à la fois d'amusement et de justification à Néron. Elle fut un des abominables caprices de ce despote insensé qui composait ses crimes comme une œuvre d'art[2].

Cette première persécution produisit dans toute l'Eglise une immense impression. Néron fut pour elle le type de l'Antechrist, et Rome devint à ses yeux une nouvelle Babylone, la ville impudique, altérée du sang des saints. Nous retrouverons la trace brûlante de cette impression dans les vives peintures de l'Apocalypse, qui nous montrent les milliers de martyrs autour du trône de Dieu, demandant le châtiment de la grande prostituée assise sur sept collines! Néron semblait à l'Eglise une sorte de personnification des puissances infernales liguées contre elle, et elle avait peine à croire qu'il eût disparu pour toujours. Si nous en croyons les livres sibyllins, on s'attendait sans cesse à le voir revenir du fond de l'Orient, et en-

[1] « In usum nocturni luminis. » (Tacite, XIII, 44.)

[2] Orose (VII, 7) prétend, sans donner aucune preuve, que la persécuion de Néron fut générale.

gager de nouveau une lutte sanglante contre les saints [1].

Saint Paul fut probablement mis à mort dans cette persécution, en même temps que saint Pierre. D'après une tradition incertaine, celui-ci aurait été crucifié la tête en bas. Clément d'Alexandrie rapporte que sa femme le précéda au supplice, et que l'apôtre lui dit ces simples et belles paroles, en l'appelant par son nom : « *Toi, souviens-toi du Seigneur* [2] *!* » Caïus, qui vivait au commencement du troisième siècle, prétendait avoir vu à Rome les tombeaux des deux apôtres, et nous n'avons aucune raison pour récuser son témoignage [3]. Dans le grand nombre de légendes accumulées sur la mort des deux apôtres, il en est une qui, sans avoir aucune valeur historique, a une réelle beauté. Nous lisons dans les *Actes des saints* que comme Pierre cherchait à s'éloigner de Rome, pour échapper au martyre, il vit soudain apparaître Jésus-Christ devant lui. Il lui demanda : « Seigneur, où vas-tu? » Le Seigneur lui répondit : « Je vais à Rome pour être crucifié. » L'apôtre comprit que c'était à lui à accomplir cette parole [4]. C'était bien en effet Jésus-Christ qui était crucifié et immolé dans la personne de ses disciples dans cette affreuse persécution. Ils puisaient dans cette certitude toute leur force et toute leur consolation.

Tandis que le paganisme engageait ainsi une guerre cruelle contre l'Eglise, le judaïsme, en Palestine, persévérait dans la haine qu'il lui portait. Jacques, frère du Seigneur, fut mis à mort peu de temps avant Pierre et

[1] *Orac. sibyll.*, IV, 116. — [2] Clément, *Stromat.*, VII, 736.
[3] Eusèbe, II, 25. — [4] *Acta sanctorum*, Junii, IV, p. 432.

Paul. Ni sa grande popularité, ni le respect unanime qu'il inspirait ne le sauvèrent. Il comptait ses adversaires les plus implacables parmi les pharisiens. Il était, comme nous l'avons dit, un Juif selon le cœur de Dieu, et, par là même, infiniment élevé au-dessus du judaïsme de son temps; car il était impossible de saisir avec profondeur l'Ancien Testament sans aboutir au Nouveau. Sa piété si élevée, si sincère, était la condamnation flagrante du pharisaïsme, condamnation d'autant plus directe qu'elle conservait davantage la forme de l'ancienne religion.

D'après le récit d'Hégésippe[1], l'influence de Jacques croissant de jour en jour, les scribes et les pharisiens essayèrent de l'amener à renier sa foi devant tout le peuple rassemblé pour célébrer la fête de Pâque. « Persuade à la foule, lui dirent-ils, de ne pas tomber dans l'erreur à l'égard de ce Jésus[2]. Nous avons tous confiance en toi, ainsi que le peuple qui sait que tu es un juste, et que tu ne regardes pas à l'apparence des personnes. » Ils le conduisirent au haut du temple et l'interrogèrent devant la multitude : « Dis-nous, ô juste, lui demandèrent-ils, dis-nous quelle est la doctrine de Jésus[3]? » « Vous m'interrogez, répondit Jacques, sur Jésus le Fils de l'homme : il est dans le ciel à la droite du Tout-Puissant, et doit en revenir sur les nuées. » A ces mots les nombreux chrétiens qui étaient dans la foule entonnèrent un hosanna. Les ennemis de Jacques, furieux de

[1] Le récit d'Hégésippe se lit Eusèbe, *H. E.*, II, 23. Nous le citons d'après le texte donné par Routh, *Reliquiæ sacræ*, I, p. 209-211.

[2] Πεῖσον οὖν σὺ τὸν ὄχλον περὶ Ἰησοῦ μὴ πλανᾶσθαι. (P. 210.)

[3] Τὶς ἡ θύρα. Au sens littéral : « Quelle est la porte? » c'est-à-dire ce qui introduit dans la secte, en d'autres termes, la doctrine.

voir tourner contre eux leur tentative inique, se jettent sur lui, le renversent du haut des degrés du temple, et commencent à le lapider. Tandis que le juste, expirant, prie pour ses bourreaux, un artisan fanatique se jette sur lui et l'achève à coups de bâton[1]. La mort de Jacques fut suivie d'une persécution violente contre les Eglises de Palestine. La lettre qui leur fut adressée à cette époque par un des disciples de Paul, probablement Apollos, et connue sous le nom d'épître aux Hébreux, était destinée à consoler et à fortifier les chrétiens de la Palestine, placés sous le coup d'une terrible persécution. Retenus encore dans les liens des préjugés judaïques, il leur était particulièrement douloureux de se voir chasser du temple, et de devoir renoncer à la célébration régulière du culte de leurs pères[2]. Il était nécessaire qu'ils apprissent de l'auteur de l'épître aux Hébreux à distinguer entre les types destinés à disparaître, et les éternelles réalités de la vraie religion. De grandes épreuves les attendaient encore, car déjà les armées impériales se dirigeaient vers la ville sainte pour faire de ses ruines le monument le plus effrayant de la justice de Dieu.

[1] On ne peut contester qu'il n'y ait dans les détails du récit d'Hégésippe un certain air théâtral; mais le fond n'en paraît pas moins authentique (Néander, *Pflanz.*, II, 181). Quant au passage de Josèphe (*Archæolog.*, XX, 9, 1), il n'a aucun caractère d'authenticité, pas plus que celui sur Jésus-Christ.

[2] Voir la note E à la fin du volume, sur l'auteur de l'épître aux Hébreux.

CHAPITRE III.

DES DIVERSES FORMES DE LA DOCTRINE CHRÉTIENNE A LA SECONDE PÉRIODE DE L'AGE APOSTOLIQUE.

---

§ I. — *Unité fondamentale dans la diversité.*

L'âge apostolique n'est arrivé que tard à la pleine conscience de tous les trésors de vérité qu'il possédait. Après une première phase, qui est comme une glorieuse enfance empreinte de candeur et de sérénité, il entre dans une période de luttes prolongées. Ces luttes ont-elles partagé les apôtres comme on l'a prétendu, et ont elles abouti à la formation de deux Eglises ennemies : l'Eglise judaïque, sous la conduite de Pierre et de Jacques, et l'Eglise affranchie de la synagogue sous la conduite de Paul? Peut-on constater deux enseignements contradictoires aussi séparés l'un de l'autre que le furent plus tard l'hérésie des ébionites et le dogme orthodoxe? Telle est la question qui se pose maintenant à nous.

Après l'avoir abordée incidemment à plusieurs reprises, il est temps de la considérer en face; car c'est le grand débat théologique du moment. Soulevé par un savant de premier ordre, chef d'une école nom-

breuse, habitué à multiplier les travaux approfondis, il se poursuit avec des phases diverses. Pour bien en mesurer la portée, nous devons tout d'abord exposer le point de vue de nos adversaires sur le christianisme primitif. D'après Baur, nous avons, au siècle apostolique, deux partis religieux radicalement opposés au sein de l'Eglise. D'un côté, les douze apôtres rangent sous leur bannière tous les partisans de la perpétuité du judaïsme; de l'autre, Paul représente le parti de l'émancipation. Les premiers sont seuls fidèles à la vraie pensée de Jésus-Christ, qui n'a prêché qu'un judaïsme spiritualisé, en tout point semblable à l'ébionitisme. Paul apporte véritablement un élément nouveau. La lutte éclate à Jérusalem et à Antioche et se poursuit dans toutes les Eglises. Il n'y a nulle trace de réconciliation entre les apôtres pendant leur vie; seulement Paul, dans son épître aux Romains, fait un premier pas dans le sens de la conciliation, en protestant de son amour pour son peuple, et en lui annonçant le plus glorieux avenir. Il en fait un second à son dernier voyage à Jérusalem, en se joignant à quelques chrétiens judaïsants qui avaient fait un vœu de nazaréat. Mais cette tentative de rapprochement était trop prématurée pour aboutir. Le parti judaïsant s'acharna sur la mémoire du grand apôtre, visiblement désigné au siècle suivant sous le nom de Simon le Magicien, dans les *Clémentines*. Cependant, même dans ce curieux écrit, on peut reconnaître des symptômes d'une conciliation prochaine. Le parti judaïque fait quelques concessions. D'abord le baptême est substitué à la circoncision; ensuite

Pierre est présenté comme l'apôtre des païens. L'épître supposée de Jacques continue cette bonne œuvre en combattant aussi bien la tendance judaïque exagérée que l'école de Paul. Cette école répond à ces avances. L'épître aux Hébreux est destinée à concilier les vues de Paul avec le judaïsme interprété ou plutôt allégorisé à la manière alexandrine. Les épîtres aux Ephésiens et aux Colossiens sont écrites au même point de vue, car elles s'attachent à montrer que la mort de Jésus-Christ a opéré la réconciliation entre les deux fractions de l'humanité, entre le judaïsme et la gentilité. Mais le document qui porte le plus la trace de ces intentions conciliantes est l'écrit attribué à Luc, connu sous le nom d'Actes des Apôtres. L'auteur essaye d'opérer une sorte de réconciliation rétrospective entre les apôtres, et il le fait avec un art infini en présentant Pierre comme un satellite de saint Paul, et en mettant dans sa bouche des discours qui ne conviennent qu'à l'apôtre des Gentils. Les légendes concernant le séjour de Pierre à Rome, ses rapports avec Paul, et leur commun martyre, rentrent dans le même système. Les lettres pastorales qui dénoncent avec tant de force les périls de la gnose antijudaïque, ainsi que les lettres mises sous le nom des Pères apostoliques sont inspirées par le même esprit. Le résultat dernier de toutes ces tentatives de conciliation est la composition du quatrième évangile, qui résout toutes les contradictions. Il plane, dans les hautes régions de la philosophie transcendante, au-dessus de toutes les oppositions du passé. Pour son auteur, les Juifs comme les païens rentrent dans une seule et même catégorie;

ils appartiennent à la région des ténèbres, qui fait une guerre incessante au royaume de la lumière [1].

Tel est le système qui a défrayé toutes les discussions en Allemagne depuis bientôt vingt ans. Nous l'avons déjà réfuté sur bien des points. Jamais on n'avait vu la critique interne s'abandonner à de tels excès. Ses preuves, en effet, sont empruntées non pas aux écrits dont il s'agit de fixer la date, mais au système préconçu du théologien. Tout ce qui ne cadre pas avec ce système est condamné d'avance. On arrive ainsi à une chronologie fantastique pour les monuments de l'âge apostolique. Les hypothèses les plus hasardées passent promptement à l'état d'axiomes destinés à prouver d'autres hypothèses. Les résultats auxquels la saine critique est arrivée sur les principaux écrits du Nouveau Testament suffisent pour faire crouler par la base toute cette habile argumentation. C'est du reste son extrême habileté qui la rend fragile. Comment supposer cette savante diplomatie dans les deux premiers siècles de l'Eglise? Le Nouveau Testament, à en croire l'école de Tubingue, aurait été écrit à la façon des protocoles d'un congrès. Singulière explication de cette simplicité sublime qui en fait le charme et la puissance! Nous avons déjà établi, en racontant les conférences de Jérusalem et la dispute d'Antioche, que la lutte violente n'était pas entre les apôtres, mais qu'elle avait été suscitée par les sectateurs fanatiques du judaïsme. Le tableau que nous tracerons des hérésies de l'Eglise primitive dé-

[1] Voir la note F à la fin du volume.

montrera avec plus d'évidence encore ce fait important. D'ailleurs, l'étude attentive des divers types de la doctrine apostolique, prouve que rien n'est plus faux que d'y voir des types essentiellement différents, comme s'il avait existé en réalité deux christianismes, celui de Jacques et de Pierre, et celui de Paul. Une fois que nous avons écarté l'hypothèse d'une opposition tranchée entre les apôtres, toutes ces prétendues tentatives de conciliation, qui auraient après coup refait l'histoire du siècle apostolique, n'ont aucune raison d'être. Nous ne nions pas qu'il n'y ait eu entre les chrétiens d'origine juive et ceux d'origine païenne un rapprochement graduel, mais nous ne voyons aucune raison de le renvoyer au second siècle, contre le témoignage des Actes et celui des épîtres de Paul.

Réduites à leurs justes proportions, les divergences entre les écrivains sacrés ne se présentent plus comme des tendances hostiles et irréconciliables; elles se complètent mutuellement, et forment comme les degrés d'une échelle qui nous permet d'atteindre sans secousse le point culminant de la révélation. Parmi ces types de doctrine, deux se distinguent par leur originalité et leur fécondité; les deux autres n'en représentent pas moins un côté important de la vérité qu'il était utile de faire saillir à part, en quelque sorte, parce qu'il ne se serait pas détaché avec assez de netteté dans la vaste synthèse de la doctrine de saint Paul et de saint Jean.

Au fond la tentative d'opposer le type doctrinal de Jacques et de Pierre au type doctrinal de Paul, résulte d'une fausse vue sur le rapport de l'Ancien et du

Nouveau Testament. Ceux qui pensent que l'ancienne économie contenait en germe la nouvelle, ne voient pas d'antinomie entre le point de vue de Jacques et celui de l'apôtre des païens. On oublie toujours que le judaïsme de Jacques n'avait aucune analogie avec le pharisaïsme. C'était, comme nous l'avons dit, un judaïsme idéal, le vrai judaïsme, celui qui était conforme aux desseins de Dieu; c'était, par conséquent un judaïsme qui renfermait tous les principaux éléments du christianisme. Développé, agrandi par l'acceptation de l'Evangile, il ne pouvait différer essentiellement du type doctrinal de saint Paul. Jacques avait été amené à une conception profonde de l'ancienne alliance; il en avait saisi l'esprit et l'idée fondamentale qui, semblable à l'âme, dont la vie persiste après que son enveloppe a été réduite en poussière, devait survivre aux formes théocratiques dans lesquelles elle s'était incarnée. Cette idée fondamentale était au fond l'idée morale, l'idée de la justice, du devoir, de l'obligation de la conscience. Jacques, en la transportant dans le christianisme, y transportait un élément permanent de la religion véritable. D'un autre côté, Paul avait trop bien compris l'Evangile pour ne pas discerner son point de contact avec l'Ancien Testament, et à la hauteur où il était placé, l'unité du plan de Dieu ne pouvait lui échapper. Si donc nous reconnaissons dans l'Eglise primitive deux types de doctrine, nous nions qu'ils aient constitué deux christianismes différents. Les théologiens qui voient commencer le gnosticisme avec Paul, et l'ébionitisme avec Jacques, commettent un étrange anachronisme. On voit

que les apôtres puisent à une même source, qui est l'enseignement et la vie de Jésus-Christ. On sent également chez tous le souffle du même Esprit.

Ces réserves faites, nous ne nions point qu'il n'y ait des différences entre les écrivains sacrés; l'unité l'emporte, mais la diversité subsiste. Nous ne nions pas non plus que des deux principaux types de doctrine de l'âge apostolique, le second surpasse infiniment le premier en richesse; mais celui-ci n'en garde pas moins sa valeur propre, et répond à des besoins moraux qui sont de tous les temps, et auxquels il est admirablement approprié. Cette diversité d'ailleurs s'explique très bien par le mode de la révélation évangélique, qui ne nous est pas communiquée sous la forme d'un code, mais qui nous arrive portée en quelque sorte par le flot de la vie de l'Eglise primitive.

Chaque écrivain sacré conserve son individualité et parle sa langue. Les imperfections de détail sont comme son accent individuel; elles révèlent en lui un libre organe de l'esprit de Dieu, qui n'a aucune analogie avec un instrument passif. Elles viennent se fondre dans la lumière de la vérité centrale et dominante, résultant de l'ensemble du témoignage apostolique; c'est cette vérité d'ensemble qui seule fait autorité, en nous affranchissant du joug rabbinique des mots isolés qui a trop longtemps pesé sur l'Eglise.

Nous ne pouvons du reste consentir à ne voir dans les écrivains du Nouveau Testament que les premiers des théologiens. Ils se meuvent dans une sphère supérieure à la théologie; nulle génération de chrétiens n'a possédé comme eux l'Esprit de Dieu. Ils n'ont pas non

plus donné une forme systématique à leurs conceptions : « Saint Paul, a-t-on dit avec une grande justesse, ne décide pas les questions par des principes métaphysiques et ne se pique point de rigueur scientifique [1]. » Cela est si vrai qu'il est impossible de ramener à une unité complète les divers éléments de son enseignement. Les systèmes proprement dits n'ont commencé que plus tard. A la prendre dans sa totalité, la doctrine apostolique, qui de Jacques à Jean a parcouru plusieurs degrés, tout en demeurant la même en substance, doit être considérée comme l'expression la plus haute et la plus riche de la vérité; elle est la règle et la norme de la théologie chrétienne, qui n'a pas à inventer des éléments nouveaux, mais à recueillir et à classer ceux qui lui sont fournis avec l'abondance de la vie et le jet puissant d'une source divine dans les livres canoniques du Nouveau Testament. Mais il importe de suivre dans ces écrits sacrés l'admirable progression de la vérité, de saisir leur unité sous leur variété, et de donner à chacun sa place et son rang, si l'on ne veut pas substituer la notion mécanique de l'inspiration à la notion vivante et spirituelle.

Trois types de doctrine se présentent à nous dans cette seconde période de l'âge apostolique. Chacun d'eux est déterminé par la solution qu'il donne à la question du rapport des deux alliances. L'ancienne alliance reposait sur deux grandes institutions : la loi et la prophétie. Jacques considère la nouvelle alliance

[1] Ritschl., *Alt. Cath. Kirche*, p. 67.

comme le développement de la loi, tandis que Pierre y voit avant tout l'accomplissement de la prophétie. Comme la prophétie était une sorte de christianisme anticipé, Pierre se trouve par là plus rapproché de Paul, dont il a d'ailleurs visiblement subi l'influence. Paul est beaucoup moins préoccupé de montrer les rapports des deux alliances, que de faire ressortir leurs différences. La nouvelle alliance est essentiellement pour lui un fait nouveau, la proclamation du pardon, la manifestation souveraine de la grâce, en un mot l'Evangile[1]. Il n'est en opposition ni avec Jacques, ni avec Pierre. Il dégage de toute restriction l'idée fondamentale du premier; la loi, qui a semblé abolie par la grâce, reçoit d'elle, au contraire, une sanction nouvelle : elle ressort de l'Évangile, purifiée et spiritualisée, comme d'un creuset. Le point de vue de Pierre a aussi sa justification. Le judaïsme est réellement accompli par le christianisme, et sa valeur préparatoire est présentée par Paul avec une haute philosophie. Si donc l'apôtre des Gentils a dû lutter plus d'une fois contre le judéo-christianisme primitif, il lui a néanmoins donné toutes les satisfactions légitimes dans la riche synthèse de sa doctrine. Il lui ôtait ainsi toute raison d'être comme école à part. Il l'a aboli en l'accomplissant. Il ne pouvait revivre désormais que comme hérésie en dehors de l'Eglise. La conciliation au siècle apostolique a résulté de la manière la plus naturelle du rapprochement de deux éléments de la vérité destinés à se combiner et à se pénétrer.

[1] Schmid, *Biblische Theologie*, II, 90.

§ II. — *Doctrine de Jacques*[1].

La grande pensée qui traverse toute l'épître de Jacques est la permanence de la loi ou de l'obligation morale pour le chrétien. La loi est prise par l'écrivain sacré dans son sens le plus profond; elle est pour lui l'expression du bien absolu. Il ne parle pas tant en effet des commandements particuliers que de la loi, envisagée comme un tout indivisible, et ramenée à cette unité qui est inséparable de la spiritualité[2]. La loi royale est la loi de l'amour[3], loi parfaite et loi de liberté[4]. Jacques l'identifie à la Parole de Dieu : «Mettez en pratique la Parole[5]». S'il ne prend pas cette expression dans le sens métaphysique dans lequel saint Jean l'emploie, elle a néanmoins pour lui une acception très étendue; la Parole est la manifestation de Dieu ou l'ensemble de ses révélations dans l'histoire religieuse. Evidemment la Parole prêchée par Jésus-Christ est la Parole divine par excellence[6]; elle est par là même la loi suprême, infiniment élevée au-dessus de la loi mosaïque. Aussi doit-elle devenir intérieure à l'homme et s'implanter dans son cœur[7]. Il est à remarquer que Jacques garde

[1] Voir, à part les ouvrages déjà cités, *Explication pratique de l'épître de Jaques*, par Néander, traduit par Jean Monod. Paris, 1850.

[2] Jacques II, 11; IV, 11.

[3] Εἰ μέντοι νόμον τελεῖτε βασιλικόν. (Jacq. II, 8.)

[4] Νόμον τέλειον, τὸν τῆς ἐλευθερίας. (Jacq. I, 25.)

[5] Γίνεσθε δὲ ποιηταὶ λόγου. (Jacq. I, 22.)

[6] Celle qui peut sauver vos âmes (Jacq. I, 21.)

[7] Τὸν ἔμφυτον λόγον. (Jacq. I, 21.) M. Reuss diminue à tort la portée de

un silence complet sur la loi cérémonielle ; il n'en dit pas un seul mot; il ne fait aucune allusion à la circoncision, ni aux rites du culte mosaïque, ni aux sacrifices. S'il eût vraiment représenté une tendance judéo-chrétienne, ennemie de la tendance de Paul, il lui eût été impossible de ne pas combattre dans sa lettre le libéralisme qui tendait à s'établir de plus en plus dans la pratique chrétienne. Jacques se montre à nous dans son épître tel que nous l'avons vu dans les Actes ; il ne donne aucun caractère universel et obligatoire à la pratique du mosaïsme ; il ne se conforme à ses rites qu'en raison de sa nationalité, et il n'insiste que sur le grand et éternel principe de toute morale : la conformité à la volonté de Dieu.

Ainsi entendue, la loi, bien loin d'être en opposition avec la foi, lui est intimement liée ; Jacques ne les sépare pas. Fidèle à son point de vue pratique, il fait ressortir l'indissoluble union de la foi et des œuvres. Profondément convaincu que l'obligation morale subsiste sous l'Evangile comme sous l'ancienne alliance, il combat toute tendance qui, sous prétexte de rapporter le salut à la foi, diminuerait l'importance des bonnes œuvres. Il ne prétend pas que celles-ci suffisent pour justifier l'homme [1]. Une foi vivante les produit comme un germe vivant produit un épi : « Montre-moi ta foi par tes œuvres, s'écrie-t-il [2]. » Bien loin de plaider,

cette expression, en y voyant simplement une allusion à la parabole du semeur. (*Hist. de la théol. chrétienne au siècle apost.*, I, 378.)

[1] Jacques parle d'une imputation à justice : λογιζέσθαι εἰς δικαιοσύνην. (Jacq. II, 23.)

[2] Jacq. II, 18.

comme on l'en a accusé, la cause des œuvres contre la foi, il défend ses droits avec force. Il écarte la croyance séparée des œuvres, parce qu'elle n'est plus la foi, mais qu'elle est *morte en elle-même* [1]. Quand il dit qu'Abraham a été justifié par les œuvres, il se hâte d'ajouter que la foi *agissait avec ses œuvres* [2]. Il n'est pas exact de prétendre que Jacques n'a vu dans la foi que la confiance en Dieu, le contraire du doute et de l'irrésolution, et qu'il n'a pas dépassé à cet égard les idées de l'Ancien Testament [3]. Elle doit être pénétrée, selon lui, d'un saint amour, et se distinguer ainsi de la foi des démons, lumière sans chaleur qui les éclaire sans les changer : « Ils croient et ils tremblent [5]. » Croire sans trembler, c'est se reposer entièrement sur l'amour de Dieu, c'est l'aimer, et c'est aussi par l'amour qu'une telle foi se manifeste. « Il y aura une condamnation sans miséricorde pour celui qui n'aura pas usé de miséricorde. *La miséricorde s'élève par-dessus la condamnation* [1]. » La dureté est d'autant plus condamnable chez le chrétien qu'il a été l'objet d'une compassion infinie. Cette compassion divine nous commande l'esprit de pardon; elle rend notre propre sévérité sans excuse. Ce grand fait du pardon de Dieu accordé à l'humanité, est clairement exprimé ailleurs par saint Jacques. Il dit du malade, pour lequel on prie avec foi, que s'il *a commis des péchés ils*

[1] Νεκρά ἔστι καθ' ἑαυτήν. (Jacq. II, 17.)
[2] Ἡ πίστις συνήργει τοῖς ἔργοις αὐτοῦ. (Jacq. II, 22.)
[3] C'est l'idée de M. Reuss, I, 378.
[4] Jacq. II, 19.
[5] Κατακαυχᾶται ἔλεος κρίσεως. (Jacq. II, 13.)

lui seront pardonnés[1]. Si donc, aux yeux de l'écrivain sacré, le péché le plus grave est de manquer de miséricorde, il en résulte que la meilleure des œuvres est de montrer au prochain un amour miséricordieux. L'amour est placé au centre de la vie morale comme il est au centre de la vie divine. Ainsi, la foi et les œuvres sont étroitement associées; elles découlent de la même source. La foi est l'acceptation de l'amour divin, les œuvres en sont la réalisation et comme le rayonnement. Nous avons dans cette économie, comme sous l'ancienne, une loi, mais c'est la loi de la charité, promulguée avec éclat par la nouvelle; les deux économies se rejoignent et se complètent.

Dans la foi séparée des œuvres, Jacques a combattu l'*intellectualisme* dogmatique, l'*opus operatum* de la doctrine, comme Paul avait combattu l'*opus operatum* du formalisme légal. L'un et l'autre défendent la vraie religion, qui repose sur la loi royale de la charité. Nous retrouvons chez Jacques la doctrine de la grâce très clairement enseignée. « Toute grâce excellente et tout don parfait vient d'en haut, et descend du Père des lumières. Il nous a engendrés de sa pure volonté par la parole de la vérité [2]. L'Esprit de Dieu habite dans les chrétiens [3], » et c'est lui qui les dirige et les pousse dans la voie de la sainteté. Voilà un élément mystique qui nous élève bien au-dessus du judéo-christianisme.

Le grand argument qu'on fait valoir pour établir une

[1] Jacq. V, 15. — [2] Jacq. I, 17, 18.
[3] Τὸ πνεῦμα ὃ κατῴκησεν ἐν ἡμῖν. (Jacq. IV, 5.)

antinomie entre l'épître de Jacques et le type doctrinal de Paul, est le silence gardé par le premier sur tous les faits historiques de l'Evangile. Il ne parle ni de la mort, ni de la résurrection du Sauveur, ni de ses miracles. Mais si ces faits ne sont nulle part mentionnés, ils sont partout supposés; les vues de Jacques, si claires, si belles sur le pardon de Dieu et sur la miséricorde, n'auraient sans eux aucune signification. L'histoire évangélique est sans cesse invisible et présente dans cette épître. N'est-ce pas devant la croix, où la plus grande des douleurs a abouti au plus glorieux des triomphes, que Jacques a tracé les héroïques paroles par lesquelles il commence sa lettre : « Regardez comme le sujet d'une parfaite joie les diverses afflictions qui vous arrivent[1]. » Sa notion élargie et spiritualisée de la loi ne procède-t-elle pas des discours du Maître? L'objet de la foi, pour lui comme pour saint Paul, est Jésus-Christ, et il l'appelle le Seigneur de gloire[2], reconnaissant ainsi sa haute dignité. Le devoir du chrétien est selon lui d'attendre le retour du Sauveur[3]. Devant de telles déclarations, il faut renoncer à faire de Jacques un adversaire de saint Paul. Sans doute, comparée à la doctrine du grand Apôtre, la doctrine de Jacques est bien rudimentaire. Rien n'est plus éloigné de la vigoureuse dialectique de l'auteur de l'épître aux Romains que ce langage sentencieux, qui laisse à chaque instant le fil du raisonnement se briser, ou qui le dé-

[1] Jacq. I, 1.
[2] Τοῦ κυρίου ἡμῶν τῆς δόξης. (Jacq II, 1.)
[3] Ἕως τῆς παρουσίας τοῦ κυρίου. (Jacq. V, 7.)

robe sous l'éclat un peu monotone du style oriental. Mais la pensée dominante de l'épître se détache d'autant mieux qu'elle ne fait pas partie d'une vaste construction dogmatique. Le sérieux moral qui empreint cet admirable écrit, tout semé d'images vives et frappantes, lui donne une saveur fortifiante pour la conscience chrétienne.

L'écrivain sacré destinait sa lettre à des Eglises dont il connaissait l'état intérieur. On a prétendu à tort qu'il n'avait en vue qu'un judéo-christianisme pharisaïque tout à fait étranger à la tendance de saint Paul [1]. Nous pensons qu'il voulait combattre aussi certaines exagérations de cette tendance qui s'étaient produites dans les contrées limitrophes de la Palestine. Un christianisme sec et stérile, qui remplaçait les bonnes œuvres par les discussions violentes, menaçait de s'implanter dans les Eglises, où les partis divers s'étaient entrechoqués. C'est ce danger que Jacques cherche à conjurer. A ces aberrations il oppose l'idée générale de son épître, qui n'est pas simplement, comme on l'a prétendu, l'ascétisme sévère de quelques écrivains de l'Ancien Testament, mais bien la permanence de l'obligation morale dans les deux économies. Il importait de rappeler à ces chrétiens de parole qu'il leur faudrait aussi comparaître devant le juste juge. Jacques a su développer le côté austère du christianisme sans rien enlever à la miséricorde divine. Bien au contraire, il discerne dans cette miséricorde une loi non moins obligatoire que la

[1] Néander, Introduction à son *Explication pratique de l'épître de Jaques.*

première et qui a sa redoutable sanction. Il n'y avait pas de plus sûr moyen de relier l'Evangile à l'Ancien Testament, et Jacques remplissait ainsi la mission spéciale qui lui était dévolue comme homme de transition, non-seulement pour son temps mais pour tous les temps.

§ III. — *Type doctrinal de Pierre.* — *Les deux premiers évangiles.*[1]

Tandis que Jacques voit dans l'Evangile la consécration de la loi élargie et spiritualisée, Pierre le présente comme l'accomplissement de la prophétie. Il est ainsi plus rapproché du centre de la révélation, par la raison que la prophétie de l'Ancien Testament se rapportait bien plus directement que la loi au Messie et à son œuvre. Aussi la personne de Jésus-Christ occupe-t-elle beaucoup plus de place dans la lettre de Pierre que dans celle de Jacques. Le point de vue de l'apôtre est très nettement indiqué dans le premier chapitre de son épître : « C'est ce salut, dit-il, qui a été l'objet de l'exacte recherche et de la profonde méditation des prophètes qui ont prophétisé touchant la grâce qui vous était destinée ; tâchant de découvrir pour quel temps et pour quelles conjonctures l'Esprit de Christ, qui était en eux, et qui rendait témoignage à l'avance, leur faisait connaître les souffrances de Christ et la gloire dont elles seraient suivies. Mais il leur a été révélé que ce n'était pas pour eux-mêmes, mais pour nous, qu'ils étaient dispensateurs de ces choses, que ceux qui vous ont prêché

l'Evangile par le Saint-Esprit envoyé du ciel vous ont maintenant annoncées [1]. » Si nous rapprochons ces paroles des premiers discours de Pierre, nous y reconnaîtrons le thème habituel de sa prédication à Jérusalem, et si nous nous souvenons en outre que nous devons chercher le trait caractéristique de la doctrine des écrivains sacrés dans la solution donnée par eux à la question du rapport des deux alliances, nous en conclurons que nous n'avons pas attribué une importance exagérée à ce passage de la lettre de Pierre. Il affirme de la manière la plus explicite l'unité de l'ancienne économie et de la nouvelle. L'Esprit de Christ qui anime les apôtres animait déjà les prophètes qui étaient comme des évangélistes anticipés, puisqu'ils annonçaient à la fois les souffrances et la gloire du Messie [2]. La religion véritable forme à ses yeux un vaste et majestueux édifice, dont la prophétie a posé la base tandis que l'Evangile en est le faîte et le couronnement. Désireux surtout de montrer le lien intime qui rattache entre elles les deux périodes de la révélation, il ne se croit point appelé à en faire ressortir les différences; aussi n'y a-t-il pas trace de polémique antijudaïque dans sa lettre. D'un autre côté il se meut dans une sphère bien supérieure à celle d'un judéo-christianisme étroit. Le christianisme lui paraît un développement riche et glorieux du judaïsme. Au choix exclusif d'un peuple a été substituée l'élection du peuple des rachetés; l'élection nationale a été remplacée par l'élection morale, qui ne s'arrête point aux

[1] 1 Pierre I, 10, 13. — [2] 1 Pierre I, 11.

frontières de la Judée, mais s'étend à ceux « qui n'étaient point autrefois le peuple de Dieu[1]. » Au sacerdoce spécial a succédé le sacerdoce universel et la royale sacrificature des chrétiens[2]. L'espérance de l'Eglise dépasse de beaucoup l'horizon théocratique. Elle ne se rapporte plus à un héritage terrestre comme le pays de Canaan, elle est devenue « l'espérance vive de posséder l'héritage qui ne se peut ni corrompre, ni flétrir, et qui est réservé dans les cieux pour nous[3]. » Si l'apôtre ne parle pas de la loi et de son rôle pédagogique, ce n'est pas, comme on l'a prétendu, par une sorte de calcul, dans la crainte de ranimer d'aigres discussions dans des Eglises divisées[4]. Ce silence tient uniquement à ce qu'il est beaucoup plus préoccupé des rapports que des différences des deux alliances.

Pierre ne se contente pas, comme Jacques, de quelques allusions à la personne de Jésus-Christ; il n'a pourtant pas la richesse d'idées de saint Paul sur sa nature et son œuvre. Il ne remonte pas au delà du temps pour adorer le Fils éternel dans le sein du Père, bien que quelques théologiens aient vu un indice de sa préexistence dans un mot du premier chapitre[5]. Il ne parle pas de son rôle dans la création. Il n'analyse pas davantage l'œuvre de la rédemption, il se contente d'exposer le fait sans entrer dans aucune explication profonde.

[1] 1 Pierre II, 19, 10. — [2] 1 Pierre II, 5, 7. — [3] 1 Pierre I, 4.

[4] Reuss, II, 586.

[5] Τὸ ἐν ἑαυτοῖς πνεῦμα Χριστοῦ. (1 Pierre I, 11.) On se demande si l'apôtre entend parler de l'accord de l'esprit prophétique avec l'Esprit de Jésus-Christ, ou bien de l'envoi de l'Esprit divin sous l'ancienne alliance par le Verbe éternel. (Voir Schmid, *Biblisch. Theol.*, II, 184.)

On n'est nullement en droit de dire qu'il rejette l'interprétation mystique de Paul; il ne l'exclut ni ne l'admet, il la laisse de côté. Il se borne à affirmer que « Jésus-Christ a porté nos péchés sur le bois et que nous sommes guéris par ses meurtrissures[1]. » Toutefois nous retrouvons chez lui, sous une forme plus populaire et moins dialectique, tous les éléments de la doctrine de Paul sur Jésus-Christ. Pierre en parle comme étant revêtu de la divinité[2]. C'est par son précieux sang que les chrétiens sont rachetés « comme par celui de l'Agneau sans défaut et sans tache[3]. » Sa résurrection a été pour eux un relèvement d'entre les morts[4]. Tout en revient à lui dans le passé, dans le présent et dans l'avenir[5]. Il n'est pas jusqu'au sombre séjour des morts qui n'ait ressenti les effets de sa puissance et de son amour. Il a prêché aux esprits qui étaient en prison pendant le temps qui s'est écoulé entre sa mort et sa résurrection[6]. L'apôtre nous ouvre ainsi une admirable perspective sur un côté mystérieux de l'œuvre de la rédemption. Jésus-Christ est présenté comme l'objet suprême de la foi. Pierre ne s'é-

[1] 1 Pierre II, 23, 24; III, 15.

[2] Ἰησοῦ Χριστοῦ, ᾧ ἐστὶν ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. (1 Pierre IV, 11.) « Auquel Jésus-Christ appartiennent la gloire et la force aux siècles des siècles. » (Comp. Actes V, 11.)

[3] 1 Pierre I, 19.

[4] 1 Pierre I, 3.

[5] 1 Pierre I, 11; IV, 1; I, 4.

[6] Τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασι πορευθεὶς ἐκήρυξεν. (1 Pierre III, 19, 20.) Il nous est impossible de donner un autre sens à ce passage. Il est facile de comprendre quelle différence profonde sépare cette doctrine apostolique de l'idée d'un purgatoire. Il ne s'agit pas d'une purification par la souffrance, mais simplement d'une prédication de la rédemption à ceux qui n'ont pu connaître Jésus-Christ.

tend pas plus sur la nature de cette foi que sur la rédemption. Il affirme encore le fait sans l'expliquer; mais la manière élevée dont il propose l'exemple du Sauveur[1] et sa recommandation aux chrétiens de le porter et de le sanctifier dans leurs cœurs[2], nous prouvent qu'il n'entendait pas par la foi un simple acte de confiance en Dieu, mais qu'il la comprenait dans son sens le plus intime, c'est-à-dire comme une union réelle avec le Sauveur. Parlant à des chrétiens persécutés et exposés à de grandes souffrances, il les met sans cesse en présence de la croix, et s'il ne leur dit pas expressément d'achever les souffrances du Christ comme l'auteur de l'épître aux Colossiens, toute son épître respire cette pensée; qu'on relise, pour s'en convaincre, la fin sublime du chapitre IVe. Nous retrouvons enfin chez Pierre l'une des idées favorites de Paul, celle de l'élection et de la prescience de Dieu[3]. Elle est étroitement liée à son point de vue dominant. C'est cette divine prescience qui a conçu dans son unité le plan du salut et a déterminé ses réalisations successives depuis les premières prophéties de l'ancienne alliance jusqu'à sa consommation.

Nous avons plus d'une fois reconnu dans le type doctrinal de Pierre la trace de la pensée de Paul. Aucun fait de l'histoire de l'âge apostolique ne nous paraît plus compréhensible que l'influence exercée par le grand apôtre des Gentils. Mais si Pierre reproduit quelques traits de sa doctrine, c'est d'une manière originale et

[1] 1 Pierre II, 21; IV, 1. — [2] 1 Pierre III, 15. — [3] 1 Pierre I, 2; II, 9.

libre. Pour voir dans son admirable lettre une copie ou une mosaïque de la dogmatique de Paul, il faut avoir perdu le sens du divin. L'Esprit de Dieu a marqué de son empreinte presque chaque mot de cette épître si riche en consolations et si bien appropriée à l'Eglise militante au moment le plus rude de son sanglant combat.

Après avoir déterminé le type doctrinal de Jacques et de Pierre, il nous est facile d'en reconnaître l'empreinte dans nos deux premiers évangiles. On sait que Marc a résumé la prédication de Pierre; cet évangile, dans sa brièveté colorée, nous présente le tableau le plus animé de l'histoire de Jésus-Christ. Destiné à l'Eglise de Rome, il est parfaitement adapté, par son énergique concision et sa manière dramatique, au génie pratique de la race latine : *Festinat ad res.* Il répond aussi très bien à ce que nous connaissons de la doctrine de Pierre. Désireux de montrer avant tout dans le christianisme la réalisation des prophéties, cet apôtre était amené à insister tout particulièrement sur les faits de l'histoire évangélique; le côté spéculatif le préoccupait beaucoup moins. Il était donc naturel que l'évangile qui a été écrit sous son influence se fît remarquer par un caractère exclusivement historique.

L'évangile de Matthieu, écrit en Palestine et en langue hébraïque pour les Juifs convertis, rappelle à la fois la doctrine de Jacques et celle de Pierre. La religion nouvelle y est présentée comme une loi plus parfaite que la loi du Sinaï. Le discours sur la montagne est la source principale à laquelle Jacques a puisé

ses notions sur la permanence de l'obligation morale. D'un autre côté saint Matthieu cherche à établir avec un soin minutieux le rapport de l'histoire évangélique avec l'ancienne prophétie. Il ne perd pas une seule occasion de faire ressortir cet accord et il le cherche dans les plus petites circonstances comme dans les faits importants. Cette pensée le traverse en entier et lui donne un caractère spécial qu'il est impossible de méconnaître.

Au reste, les deux premiers évangiles ne favorisent pas plus le judéo-christianisme que les lettres de Jacques et de Pierre. La haute dignité du Messie y est reconnue de la manière la plus explicite. Sa divinité ressort clairement de déclarations comme celles-ci : « Toutes choses m'ont été accordées par mon Père, mais personne ne connaît le Fils que le Père et personne ne connaît le Père que le Fils, et celui à qui le Fils aura voulu le révéler [1]. » La foi se rapporte directement à la personne de Jésus-Christ [2]. Le droit de pardonner les péchés, qui appartient à Dieu seul, est souverainement exercé par lui dans les deux premiers évangiles [3]. Comment affaiblir la portée de paroles comme celles-ci : « Voici, je suis avec vous jusqu'à la fin du monde [4]. » Il n'y a pas jusqu'aux développements prophétiques sur le retour glorieux du Christ qui ne révèlent sa divinité. C'est du reste à tort qu'on y verrait un trait exclusivement propre au judéo-christianisme ; car ils occupent, comme nous le verrons, une large place dans la doctrine

[1] Matth. XI, 27. Comp. Matth. III, 17; XIII, 41.
[2] Matth. X, 32, 37. — [3] Matth. IX, 6. — [4] Matth., XXVIII, 20.

de Paul [1]. Cette prétendue opposition entre les écrits des apôtres primitifs et ceux de Paul s'évanouit quand on l'examine de près. L'étude que nous allons faire du type doctrinal du grand apôtre achèvera cette démonstration.

§ IV. — *Doctrine de saint Paul* [2].

Jamais le lien entre la pensée et la vie, entre les idées et les sentiments, n'apparaît plus étroit que chez saint Paul. Il a justifié de la manière la plus admirable la fameuse devise : *Pectus est quod facit theologum :* c'est le cœur qui fait le théologien. Sa théologie a jailli vivante de son cœur, elle est toute enflammée en quelque sorte de l'ardeur qui le consumait. Sa vie morale déborde au travers de sa doctrine, et Paul a créé, pour exprimer l'une et l'autre à la fois, une langue merveilleuse, rude et incorrecte, mais pleine de ressources et d'invention, suivant les bonds rapides de sa pensée et se pliant à ses brusques détours. Ses idées sont si abondantes qu'elles ne peuvent s'attendre l'une l'autre ; elles se pressent et s'entrelacent dans une confusion qui n'est qu'apparente, car elle est toujours maîtrisée par une puissante dialectique. Sa langue est vraiment une langue de feu.

[1] Reuss, II, 58.

[2] A part les ouvrages déjà indiqués sur la théologie biblique, nous mentionnerons la monographie d'Usteri, intitulée : *Entwicklung des Paulinischen Lehrbegriffs*, von Usteri. On peut reprocher à l'auteur d'avoir beaucoup trop assimilé saint Paul à Schleiermacher. Son grand mérite est d'avoir le premier cherché à présenter un tableau d'ensemble de la doctrine de Paul.

Appelé à émanciper définitivement l'Eglise de la synagogue, l'apôtre des gentils ne s'est pas cru obligé, comme saint Jacques et saint Pierre, de ménager la transition entre le judaïsme et le christianisme. Il n'a pas dénoué d'une main timide le nœud de cette grande question; il l'a tranché résolûment. S'il a enseigné en substance le même Evangile que saint Jacques et saint Pierre, il ne s'est pas attaché comme eux à présenter uniquement le côté positif de la religion nouvelle; il a repoussé avec éclat tous les éléments qui lui étaient étrangers. C'est qu'en effet dans les grandes réformes religieuses l'affirmation de la vérité ne suffit pas; à cette affirmation doit correspondre la négation formelle de l'erreur, afin de dissiper tous les malentendus. Paul a donc mis la cognée à l'arbre qu'il fallait abattre, à la racine du légalisme étroit et impuissant qui eût étendu une ombre mortelle sur l'Eglise. Mais nous verrons en même temps que s'il a manié l'arme de la discussion comme un fer aigu et tranchant, il s'en est aussi servi comme du soc qui ne déchire la terre que pour la fertiliser. Chacune de ses négations l'amenait à une affirmation féconde, et, à mesure que sa polémique s'élargissait, sa théologie s'enrichissait de quelque élément nouveau et important dégagé par lui, sous l'inspiration divine, de l'inépuisable fonds des discours de Jésus-Christ. C'est là en effet la source où Paul a puisé toute sa doctrine; elle se rattache dans son ensemble comme dans ses détails à l'enseignement du Maître, et l'Apôtre s'est borné à en tirer les conséquences.

La théologie de Paul a été souvent appauvrie par l'esprit de système, qui ne lui demandait que de justifier ses préférences dogmatiques. Aucune des formules du passé n'épuise sa richesse. Il y a entre ces formules et la doctrine de Paul toute la distance qui sépare le témoignage apostolique des recherches toujours aventureuses de la science humaine. Cette doctrine est caractérisée par la prédominance marquée de l'élément moral. Elle ne le rabaisse pas comme le pélagianisme, qui, en voulant faire sa morale à la taille de l'homme, la rapetisse misérablement et lui ôte tout idéal. Mais malgré les apparences, elle ne le perd pas en Dieu comme l'augustinisme. Elle maintient l'équilibre entre la grâce et la liberté; elle les affirme énergiquement l'une et l'autre, et se place ainsi au-dessus de toute tendance exclusive. La fusion harmonique de l'élément moral et de l'élément religieux, c'est là, selon nous, le trait distinctif de cette théologie; c'est par là qu'elle accomplit l'ancienne alliance en l'abolissant. Acceptant la grande idée de saint Jacques, la permanence de l'obligation de la conscience sous la nouvelle alliance, saint Paul la consacre et la vivifie par sa doctrine de la justification par la foi. Ainsi disparaissent toutes les prétendues contradictions. Il n'est pas de meilleur moyen de faire ressortir l'accord fondamental entre lui et saint Jacques que de mettre en lumière ce caractère essentiellement moral de sa conception religieuse.

L'idée première de la doctrine de saint Paul est l'idée de justice. La justice est l'expression des vrais rapports qui doivent exister entre la créature et le Créateur.

« Ne savez-vous pas que les injustes n'hériteront pas le royaume de Dieu[1]? » La nouvelle alliance n'a pas abrogé ce principe essentiel de toute religion et de toute morale. Elle lui a donné au contraire une sanction éclatante ; elle a inauguré le règne de la justice véritable[2]. La notion morale est donc à la base des deux alliances. Tout roule sur elle, tout en dépend. La justice n'est pas prise par Paul dans un sens extérieur et légal, comme s'il s'agissait uniquement de l'accomplissement de certains préceptes. Elle repose sur une loi universelle gravée dans le cœur de l'homme par la main de Dieu ; cette loi est inscrite au plus profond de sa conscience, aussi se retrouve-t-elle chez le païen comme chez le Juif[3]. La justice ainsi comprise n'est pas seulement la conformité de notre volonté à certaines volontés de Dieu ; elle consiste dans la conformité de notre être à l'être de Dieu. L'homme est appelé à devenir l'*imitateur de Dieu*[4]. Voilà l'idéal moral, le devoir par excellence, qui résume tous les autres.

Partant de cette notion profonde de la justice, saint Paul en cherche la réalisation dans l'histoire religieuse. Il reconnaît tout d'abord que l'humanité est dans un état anormal et qu'elle a été précipitée par un acte de

[1] 1 Cor. VI, 9.

[2] Νυνὶ δὲ χωρὶς νόμου δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται. (Rom. III, 21.)

[3] Ils montrent que l'œuvre de la loi est écrite dans leur cœur. Οἵτινες ἐνδείκνυνται τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν. Rom. II, 14, 15.

[4] Γίνεσθε οὖν μιμηταὶ τοῦ θεοῦ. Ephés. V, 1. Ce précepte s'adresse aux chrétiens. Mais il est évident que l'idéal moral qui leur est proposé est l'idéal moral en soi.

rébellion dans le péché et la condamnation. Il cherche ensuite à montrer de quelle manière la race déchue est réintégrée dans la justice; il est amené par là à marquer nettement la différence entre l'ancienne et la nouvelle alliance, tout en indiquant la valeur préparatoire de la première. La chute et l'état de l'homme depuis le premier péché, la loi mosaïque et sa destination providentielle, la rédemption et ses conséquences, tels sont les divers chapitres de la théologie de Paul. Nous le verrons ramener sans cesse tous les points de sa doctrine à la grande idée de justice qui en est le centre et le pivot.

On sait avec quelle énergie Paul a insisté sur la corruption générale de l'humanité. Prenant pour texte cette parole d'un psaume : « Il n'y a point de juste, non pas même un seul, » il trace, avec une incomparable vigueur, le tableau de la dégradation de la race déchue [1]. Pour le rendre plus frappant encore, il emprunte ses couleurs au monde corrompu qui l'entoure. Toute la première partie de sa lettre aux Romains est consacrée à cette implacable démonstration de la déchéance de l'humanité. D'une part, l'Apôtre nous montre le monde païen livré à ses convoitises et à son impureté, déshonorant l'homme par ses abominations, après avoir essayé de déshonorer Dieu par l'idolâtrie, « en changeant la vérité de Dieu en des choses fausses [2]. » D'une autre part, il s'attaque au Juif incrédule, et, s'emparant de cette loi dont il se glorifie, il l'en perce comme d'un glaive par cette seule parole : « Toi qui te

[1] Οὐκ ἔστι δίκαιος οὐδὲ εἷς. (Rom. III, 10.)
[2] Rom. I, 23-32.

glorifies dans la loi, tu déshonores Dieu par la transgression de la loi [1]. » Paul, après cette discussion lumineuse et incisive, est en droit de conclure à l'universalité du péché [2].

La conséquence de ce triste fait s'impose d'elle-même. Il est évident que si l'homme avait observé la justice, cette éternelle et divine justice qui doit régler ses rapports avec Dieu, il en eût recueilli le fruit naturel qui est la félicité. L'observance parfaite de la loi de Dieu a pour résultat une vie bienheureuse. Si toutes les œuvres de l'homme eussent été bonnes, c'est-à-dire si tout l'ensemble de sa vie morale eût été conforme à Dieu, il eût été justifié par ses œuvres. La justice aurait été réalisée, et l'harmonie entre la créature et le Créateur maintenue. Paul rejette la justification par les œuvres, parce qu'en réalité les conditions n'en ont jamais été remplies, et que nos prétendues bonnes œuvres sont encore empoisonnées par le péché [3].

La violation de la loi de Dieu a eu pour résultat la condamnation de tous les enfants des hommes. Ils sont sous le coup de la colère divine [4], privés de la gloire de Dieu [5]. Toutes les conséquences du péché sont résumées par un seul mot : la mort. Ce mot désigne sans doute tout d'abord la séparation du corps et de l'âme, et la destruction de

1 Rom. II, 23.

2 Πάντες ἥμαρτον. (Rom. III, 23.)

3 Paul, dans sa théorie de la justification par la foi, discute toujours au point de vue de notre état de péché. C'est dans notre condition présente que nous avons besoin du pardon.

4 Rom. II, 5.

5 Ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ. (Rom. III, 23.)

la vie physique[1]; mais il a une signification moins restreinte. Il doit s'entendre encore de la séparation d'avec Dieu, et des souffrances qui en sont la suite, comme aussi du bouleversement apporté par le mal dans notre être. L'homme est mort dans ses péchés[2].

Devons-nous prendre au sens le plus strict cette déclaration de saint Paul? A-t-il voulu dire qu'aucune étincelle de vie divine ne subsiste plus en nous depuis la chute? A-t-il admis la corruption absolue de la nature humaine? Nous ne le pensons pas. Sans doute, au point de vue du salut, il n'y a rien à rabattre de ces expressions. L'homme ne parviendra pas plus à se sauver par lui seul qu'un mort ne parviendrait à se ressusciter lui-même. Cependant l'Apôtre reconnaît qu'il y a encore en lui quelques restes de sa nature première. « Quand les païens, dit-il, qui n'ont pas la loi font naturellement les choses qui sont selon la loi, n'ayant point la loi, ils se tiennent lieu de loi à eux-mêmes. Ils font voir que ce qui est prescrit par la loi est écrit dans leur cœur[3]. » Dans son discours d'Athènes, il reconnaît la permanence du sens du divin chez l'homme inconverti, et il s'écrie : « Nous sommes de la race de Dieu[4] ». On peut tirer la même conclusion de la vive peinture que trace l'Apôtre des luttes dont notre cœur est le théâtre avant la conversion, douloureux con-

[1] 1 Cor. XV, 21.

[2] Ὑμᾶς ὄντας νεκροὺς ταῖς ἁμαρτίαις. (Ephés. II, 1.)

[3] Ὅταν ἔθνη, τὰ μὴ νόμον ἔχοντα, φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν,... ἑαυτοῖς εἰσὶ νόμος. (Rom. II, 14.)

[4] Τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν. (Actes XVII, 28.)

flit entre la chair et l'esprit, qui révèle l'existence du principe divin réagissant énergiquement contre le mal[1]. Mais jusqu'au moment où la grâce de Dieu nous délivre, la lutte se termine toujours par la défaite du principe supérieur. L'homme naturel est esclave du péché, esclave de la loi des membres, et pour tout dire en un mot, esclave de la chair[2].

Ce n'est pas à dire que le corps soit le siége et le principe du péché. Paul, par une telle doctrine, eût consacré par avance le manichéisme et toutes les théories dualistes de l'ancien monde, et au lieu de combattre comme il l'a fait l'ascétisme oriental, il l'eût prôné et recommandé[3]. Sa conception de la justice est trop profonde pour qu'il identifie le principe du mal au principe corporel. Il prend soin d'ailleurs d'écarter tous les malentendus, en rangeant parmi les œuvres de la chair des sentiments, qui, comme l'envie et l'esprit de division, n'ont évidemment aucun rapport avec la sensualité[4]. L'opposition entre la chair et l'esprit n'est pas tant entre la partie matérielle et la partie spirituelle de l'être humain qu'entre l'élément inférieur et terrestre et l'élément supérieur et divin de notre âme[5]. L'élément inférieur et terrestre prédomine chez l'homme inconverti, bien qu'on retrouve en lui quelques restes de vie supérieure[6]. Cette prédominance de l'élément inférieur

1 Rom. VII, 14-24. — 2 Rom. VII, 23.
2 Coloss. II, 20-23; 1 Tim. IV, 8; Rom. XIV, 6.
3 Gal. V, 10, 21; 1 Cor. III, 3.
4 C'est l'opposition entre la ψύχη et le πνεῦμα. (1 Cor. II, 14 et 15.)
5 Rom. VIII, 17.

apporte les plus graves perturbations dans notre être, et entraîne presque nécessairement l'esclavage de l'âme vis-à-vis du corps. C'est là la preuve la plus frappante et la plus générale de la chute, la manifestation la plus ordinaire du péché. L'Apôtre est donc en droit de le caractériser par ce qu'il a de plus palpable en quelque sorte, et d'appeler la loi du péché *la loi qui est dans nos membres* [1]. Le mal n'est plus en nous un fait accidentel et isolé, il devient une tendance, une inclination, une loi.

Nous serons encore plus convaincus de l'impossibilité d'accuser Paul de dualisme, si nous considérons la solution qu'il donne à la formidable question de l'origine du mal. C'est la rébellion du premier homme qui, d'après lui, a introduit le mal dans le monde; en d'autres termes, le principe du mal doit être cherché, non pas dans le corps, mais dans la volonté. Le péché est un acte libre, qui ne porte point les caractères d'une nécessité physique. C'est la rupture du lien normal entre la créature et le Créateur [2]. Saint Paul ne s'explique pas sur le mode de transmission du péché; il se contente de nous rappeler comment les puissances du mal ont été déchaînées sur l'humanité. On ne saurait tirer de ses paroles une théorie complète sur le péché originel; il se borne à affirmer l'universalité de la condamnation, et l'universalité du péché introduit dans le monde par une première transgression [3].

[1] Ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσί μου. (Rom. VII, 23.)

[2] Le premier péché est une transgression : παράβασις, une désobéissance : donc un fait moral. (Rom. V, 12-15.)

[3] Le fameux passage Rom. V, 12, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον a été longtemps traduit sous l'influence de l'augustinisme : *dans lequel* (Adam)

Après avoir ainsi démontré que la race d'Adam tout entière est sous le coup de la colère de Dieu, pour n'avoir pas accompli sa loi, l'Apôtre trace à grands traits l'histoire de l'œuvre du salut. Il a écarté toutes les prétentions du judaïsme à occuper une place à part au sein de l'universelle condamnation. En foudroyant complétement l'orgueil humain, en déchirant tous ses prétendus titres à la faveur de Dieu, il a déblayé le terrain, et il peut maintenant établir victorieusement la doctrine du salut gratuit, qui est à ses yeux l'essence même du christianisme.

Une race tombée si bas ne peut être relevée que par pure grâce. Dès avant la création, Dieu a conçu le plan du salut [1]; de toute éternité il l'a arrêté dans sa miséricorde. C'est là le secret, le mystère de sa volonté bienveillante [2]. Le salut a donc pour cause première la souveraine liberté de Dieu. Il repose sur un acte de sa volonté; son principe est l'éternel amour du Père, qui embrasse, non pas un peuple particulier, mais l'humanité entière, les peuples païens comme le peuple juif. Ce glorieux mystère n'a été révélé que dans les derniers temps [3].

tous ont péché. Cette interprétation, qui fait violence à la grammaire, est presque universellement abandonnée. Le vrai sens est celui-ci : La mort est venue sur tous les hommes, *parce que tous ont péché.* Saint Paul ajoute que la transgression d'Adam a amené celle de ses descendants; mais il se contente de poser le fait dans sa généralité. Il ne dit pas que son péché soit imputé avant d'avoir été ratifié.

[1] Πρὸ καταβολῆς κόσμου. (Ephés. I, 4.)

[2] Τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ. (Ephés. I, 9.)

[3] Ἐν τῷ μυστηρίῳ τοῦ Χριστοῦ, εἶναι τὰ ἔθνη συγκληρονόμα. (Ephés. III, 4, 6.)

La création du monde a été une première manifestation de cet amour éternel et infini. C'est en effet par le Fils de Dieu, qui est la personnification la plus haute de la charité, qu'ont été créées toutes les choses qui sont dans les cieux et sur la terre ; tout a été créé par lui et pour lui [1]. La rédemption n'est que le rétablissement du plan primitif de la création, la réparation du désordre amené par le péché, la restauration de la vraie justice. Tout ce qui rentrait dans le plan de la création doit rentrer dans le plan de la rédemption. Le bon plaisir du Père a été de « réconcilier toutes choses » par celui par qui et pour qui toutes choses avaient été créées [2].

Ce décret éternel de l'amour divin a été compris dans un sens très étroit par d'illustres théologiens, qui lui ont complétement sacrifié l'idée morale : ils n'ont évité le panthéisme que par une heureuse inconséquence, qui tenait à leur piété profonde et à leur sincère désir de garantir les droits de Dieu contre les usurpations de l'orgueil humain. Mais c'est bien à tort, selon nous, qu'ils ont rattaché leur système à la grande théologie que nous exposons. Il y a une profonde différence entre la prédestination augustinienne et la prédestination de saint Paul. D'après Augustin, Dieu dans sa souveraineté a décrété le salut d'une petite fraction de l'humanité. Calvin ajoute qu'au même titre il a décrété la perdition éternelle du reste des hommes. Nous ne trouvons rien de

[1] Τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται. (Coloss. I, 16.)

[2] Δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν. (Coloss. I, 20.)

semblable chez saint Paul. Le salut procède selon lui d'un décret du souverain amour; il est par là même une prédestination, c'est-à-dire qu'il a pour cause première la volonté toute-puissante de Dieu. C'est un don généreux et gratuit. L'amour divin a donc précédé tous nos actes; il n'a été motivé par aucun mérite, il n'a eu d'autre mobile que les compassions infinies de Dieu. Dieu a aimé l'humanité, non à cause de ses mérites futurs, non à cause de son excellence, mais parce qu'il lui a plu de l'aimer. C'est dans ce sens qu'il l'a prédestinée au bonheur. Ainsi le salut ne vient « ni de celui qui veut, ni de celui qui court [1]. » Ce n'est ni une récompense, ni un échange; car alors le principe en serait déplacé; il procéderait de la créature et non plus du Créateur. C'est un don de pure grâce; mais il n'en est pas moins conforme aux lois de la justice divine; elles reçoivent même de sa réalisation une consécration nouvelle.

Saint Paul ne considère pas seulement le salut d'une manière abstraite et générale; il insiste sur son application individuelle. Pour chaque homme comme pour la race, il a pour principe l'éternel amour de Dieu et non le mérite humain. Toutefois il ne se réalise que sous certaines conditions, inséparables de la notion de justice, toujours intacte dans la théologie de l'Apôtre. Le regard de Dieu, qui plonge dans l'avenir comme dans le fond des cœurs, et pour lequel le temps n'existe pas, voit, dès avant les siècles, se dérouler devant lui chaque

1 Rom. IX, 16.

vie individuelle dans la totalité de ses éléments. L'élection n'est pas autre chose que ce regard éternel de Dieu embrassant la destinée de chaque homme et discernant le parti qu'il prendra dans la question du salut ; ou, pour être plus exact, l'élection est l'application du décret de l'amour infini à toute âme qui ne s'est pas opiniâtrément dérobée à la grâce. L'initiative de la réconciliation appartient toujours à Dieu ; elle est toujours le résultat de son décret, et il est impossible de trouver l'ombre d'un mérite chez la créature qui n'a qu'à se laisser sauver. Le mot même d'élection écarte l'idée d'arbitraire dans le salut individuel, car elle implique un choix, et un choix intelligent.

On oppose à cette interprétation de la pensée de l'Apôtre le fameux chapitre IX de l'épître aux Romains ; mais c'est oublier toutes les règles d'une saine exégèse que d'isoler de son contexte un fragment biblique et de vouloir expliquer la Bible par une page au lieu d'expliquer cette page par la Bible. Remarquons d'abord que dans ce chapitre l'Apôtre s'occupe, non pas de l'élection des individus, mais de l'élection des diverses nations. Il veut combattre l'idée judaïque qu'une élection nationale crée pour un peuple un droit inaliénable et permanent au salut, et il invoque contre ce préjugé la libre grâce de Dieu[1]. La thèse soutenue par l'Apôtre est la grande thèse de l'universalisme chrétien. A la fin du chapitre, bien loin d'entrer dans une discussion métaphysique, il écarte toutes les objections en invoquant

[1] Rom. IX, 11.

la souveraineté absolue de Dieu : « O homme ! qui es-tu pour contester avec Dieu ? » Il écrase son contradicteur supposé par cette foudroyante réplique qui rappelle notre dépendance complète vis-à-vis de la suprême puissance. Il a mille fois raison à ce point de vue restreint auquel il se place volontairement. Mais ce point de vue est-il le dernier mot de la théologie de saint Paul ? N'a-t-il pas montré dans les passages que nous avons cités que cette suprême puissance est en même temps le suprême amour ? N'a-t-il pas déclaré que « Dieu veut se réconcilier toutes choses en Jésus-Christ ? » De quel droit sacrifier un passage à l'autre, au lieu de les pénétrer mutuellement? Paul suit dans le chapitre IX aux Romains la méthode légitime qui est employée dans toutes les discussions. Il dit à ses adversaires : « Même en admettant que Dieu ne soit que la souveraine puissance, vous avez la bouche fermée. » Mais il nous a dit ailleurs ce qu'était cette souveraine puissance, et c'est dénaturer sa pensée que de la mutiler. Sans doute l'homme, considéré comme une chétive créature vis-à-vis du Créateur tout-puissant, n'est qu'un vase d'argile en présence du potier qui l'a façonné. Mais Paul nous a appris quel précieux trésor renferme le vase de terre ; il nous l'a montré animé d'une étincelle divine. Ce vase d'argile, c'est un être créé à l'image de Dieu, doué de liberté, appelé à la justice. Aussi Dieu, pour le sauver, remue-t-il le ciel et la terre. Ceux qui voient l'Evangile entier dans un mouvement passionné de la dialectique de saint Paul et dans quelques images hardies, mais incomplètes, méconnaissent la beauté

morale et la profondeur de sa doctrine; ils bouleversent toutes les notions fondamentales de la conscience, et ôtent au christianisme sa vraie base et son point d'appui en nous. Le meilleur moyen de les réfuter est de retracer avec l'Apôtre les réalisations successives du plan de Dieu. Rien ne montrera mieux que l'argile dont était pétri ce vase fragile qui s'appelle l'homme, n'était pas empruntée tout entière à ce monde inférieur soumis aux lois inflexibles de la nature.

L'œuvre de restauration commence aussitôt après la chute. Elle se partage en deux grandes périodes. La première, qui s'étend jusqu'à la venue de Jésus-Christ, est la période de la patience de Dieu. Le monde est placé sous la sentence de condamnation; mais le jugement ne reçoit pas son exécution complète, parce que Dieu veut donner aux pécheurs le temps de se repentir [1]; il soumet la race déchue à une lente éducation pour la préparer à recevoir le Sauveur. Cette éducation n'a pas été la même pour les Juifs que pour l'humanité païenne. Les premiers ont été investis du grand privilége d'être les dépositaires des oracles de Dieu [2]. Ils ont reçu une révélation positive; mais bien que divine, cette révélation n'avait pas un caractère absolu et définitif. Elle n'avait pas d'autre but que de frayer la voie au Rédempteur. L'Apôtre distingue deux périodes dans l'histoire du judaïsme, la période patriarcale et la période mosaïque. Dans la première, une sanction divine a été

[1] Ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ. (Rom. III, 24.)

[2] Ἐπιστεύθησαν τὰ λόγια τοῦ θεοῦ. (Rom. III, 2.)

donnée par anticipation aux principes constitutifs de la nouvelle alliance. En effet, la promesse du salut a précédé la loi, et Abraham a été justifié par la foi en cette promesse [1]. La loi n'est intervenue qu'avec Moïse. Ainsi il suffit, pour écarter le légalisme, de remonter aux origines du judaïsme, qui consacraient la justification par la foi et le salut gratuit.

On ne saurait trop admirer la profondeur avec laquelle l'Apôtre saisit le sens et la portée du mosaïsme. Cette loi qu'on lui oppose, il y trouve une preuve nouvelle de la nécessité du christianisme. Il montre en elle l'agent le plus actif pour développer le désir du salut, il en reconnaît l'autorité divine; bien loin de la rabaisser comme le feront plus tard les gnostiques, il la rehausse et la glorifie. « La loi est sainte et le commandement est saint, juste et bon [2]. » Mais si elle est sainte elle est en même temps terrible, car elle réclame une obéissance absolue de la part de l'homme. « Maudit est quiconque ne persévère pas dans toutes les choses qui sont écrites dans le livre de la loi [3]. » Ce caractère redoutable lui était nécessaire pour accomplir sa grande mission dans l'œuvre de préparation. Elle promulgue des commandements et fulmine des menaces, mais elle ne communique aucune force morale à l'homme [4]. Elle le place, impuissant et épouvanté, en présence de la sainteté de Dieu. Si d'une part elle est un frein pour

[1] Rom. IV, 15-21; Gal. III, 16-27.
[2] Ὁ μὲν νόμος ἅγιος καὶ ἡ ἐντολὴ ἁγία. (Rom. VII, 12.)
[3] Gal. III, 10.
[4] Elle est faible dans la chair (Rom. VIII, 3).

le mal en l'empêchant de déborder, elle est aussi un aiguillon pour réveiller le sentiment du péché. Elle le développe et le surexcite; elle a ôté au péché son caractère d'ignorance, elle le contraint à une entière franchise; placé vis-à-vis d'elle, il se montre, tel qu'il est au fond, une transgression positive de la volonté de Dieu[1]; elle le rend *extrêmement péchant*[2]. Elle soulève par là même les luttes les plus violentes dans notre cœur et réveille en nous une douleur immense; la loi accable le pécheur, l'humilie, le renverse dans la poussière et lui arrache un cri de détresse, qui est l'expression la plus énergique du besoin de la rédemption. N'oublions pas que selon la doctrine de Paul la loi n'a pas anéanti la promesse[3]. Celle-ci plane au-dessus des menaces, elle empêche l'homme de tomber dans le désespoir; elle dirige vers Dieu sa prière; plus il est accablé par la loi, plus il est accessible aux consolations de la promesse. Ainsi, bien loin d'être en opposition avec l'alliance de grâce, la loi a été « un pédagogue pour amener l'homme à Jésus-Christ[4]. » L'Apôtre résume ses vues profondes sur la loi par ce mot, qu'on appellerait un trait de génie s'il ne descendait de plus haut que les plus grandes inspirations de l'intelligence humaine.

[1] Le péché, ayant pris occasion par le commandement, a produit en moi toute sorte de convoitise, parce que sans la loi le péché est mort (Rom. VII, 8).

[2] Ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα. (Rom. V, 20.)

[3] Voici donc ce que je dis : c'est que quant à l'alliance qui a été auparavant confirmée par Dieu en Christ, la loi qui est venue quatre cent trente ans après ne peut point l'annuler pour abolir la promesse (Gal. III, 17).

[4] Ὥστε ὁ νόμος παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν εἰς Χριστόν. (Gal. III, 24.)

Tout, dans le mosaïsme, a donc été admirablement combiné pour développer le désir du salut.

L'œuvre de préparation ne s'est pas limitée au peuple juif. Nous en retrouvons les traces d'après saint Paul dans l'histoire des nations païennes. Dieu leur a parlé par le livre de la nature [1] et par la voix de la conscience [2]. La loi inscrite dans le cœur de l'homme a été pour les conduire à Christ un pédagogue, investi d'une autorité moindre que la loi de Moïse à cause des obscurcissements du sens moral, mais exerçant néanmoins une action très positive. Dans son discours aux Athéniens, Paul déclare que Dieu a déterminé les temps précis et les bornes de l'habitation des divers peuples [3]. Il s'en suit qu'il préside à leurs destinées et dirige les événements de leur histoire, et comme son plan est le même pour toutes les fractions de l'humanité, il cherche à développer chez les païens comme chez les Juifs le besoin de la rédemption; seulement il a suivi une méthode entièrement différente pour les premiers. Tandis qu'il a entretenu ce désir au sein du judaïsme par des révélations positives, il l'a réveillé chez les nations idolâtres par l'absence de révélation. Il a voulu qu'elles cherchassent le Dieu véritable par leurs propres efforts, pour qu'elles vissent par elles-mêmes « s'il leur serait possible de le trouver en tâtonnant [4]. » Les païens ont été amenés, par ces recherches

[1] Rom. I, XVIII, 21. — [2] Rom. II, 14, 15.

[3] Ὁρίσας προστεταγμένους καιροὺς καὶ τὰς ὁροθεσίας τῆς κατοικίας αὐτῶν. (Actes XVII, 26.)

[4] Ζητεῖν τὸν Κύριον, εἰ ἄραγε ψηλαφήσειαν αὐτὸν καὶ εὕροιεν. (Actes XVII, 27.)

aussi prolongées qu'infructueuses, à expérimenter leur impuissance, et ils ont prouvé, en élevant l'autel au Dieu inconnu, qu'ils avaient conscience du néant de leurs tentatives. Les temps sont donc mûrs pour eux comme pour les Juifs, et le plan de Dieu ainsi préparé n'a plus qu'à recevoir son exécution par la venue du Christ.

Dieu n'a point épargné son Fils, mais l'a livré pour nous[1]. Toute l'œuvre de la Rédemption est résumée dans ces mots. Ils nous rappellent qu'elle est avant tout une manifestation de l'amour du Père, de cet amour éternel qui a formé le dessein de nous sauver et de rétablir en nous la vraie justice. Avant de décrire l'œuvre de Jésus-Christ, Paul s'explique très nettement sur sa nature. Nous avons déjà dit qu'il reconnaît l'existence éternelle du Fils de Dieu, « image du Dieu invisible, par qui et pour qui toutes choses ont été créées, qui est avant toutes choses et par qui toutes choses subsistent[2]. » Ce

[1] Τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο, ἀλλ' ὑπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν αὐτόν. (Rom. VIII, 32.)

[2] Εἰκὼν τοῦ θεοῦ. (Coloss. I, 15-17.) On a souvent invoqué l'expression πρωτότοκος (premier-né de toute créature) pour nier la divinité de Jésus-Christ. M. Reuss lui-même y voit une inconséquence de saint Paul. Elle ne nous embarrasse pas. Constamment, dans la langue de l'Apôtre, les mots reçoivent du contexte une acception spéciale et locale. Ici le sens du mot πρωτότοκος est nuancé en quelque sorte par la pensée générale du passage où il a trouvé place. L'accent n'est pas sur τοκος, mais sur πρωτος. Paul voit dans le Fils l'aîné de tous les êtres. Son droit est le droit d'aînesse par excellence; mais de ce qu'il a précédé tous les êtres, il ne s'en suit pas qu'il ne soit pas éternel. Le mot τόκος n'empêche en rien d'admettre un engendrement éternel. On pourrait aussi bien tirer parti du mot υἱός que du mot τόκος contre la divinité du Christ.

Fils éternel a revêtu une chair semblable à la nôtre. Etant en forme de Dieu, n'ayant pas à conquérir une divinité qui lui appartenait, il s'est anéanti en prenant la forme de serviteur et se rendant semblable aux hommes [1]. Dans cet abaissement ou plutôt dans cet anéantissement il a possédé corporellement la plénitude de la divinité [2]. Aussi le nom de Dieu lui est-il donné sans scrupule par l'Apôtre : il l'appelle Dieu au-dessus de toutes choses [3]. Bien qu'il reconnaisse la pleine divinité du Christ, l'Apôtre admet une certaine subordination de lui au Père. On ne saurait, selon nous, la limiter à l'apparition terrestre du Fils, et la faire uniquement découler de son abaissement momentané, puisque Paul déclare qu'à la fin des temps, c'est-à-dire dans une économie où le Fils aura recouvré toute sa gloire, il s'assujettira lui-même à Dieu, afin que Dieu soit tout en tous [4]. Cette subordination ne résulte-t-elle pas déjà du nom de Fils, image du Père et splendeur de sa gloire ? Il a reçu éternellement toute la plénitude de la divinité, mais il l'a reçue. Or, celui qui reçoit est subordonné à celui qui donne ; sa subordination vis-à-vis du Père a pu être plus marquée aux jours de son abaissement ; néanmoins elle a précédé les

[1] Ὅς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ (Il n'a pas regardé l'égalité avec Dieu comme une proie à ravir), ἀλλ' ἑαυτὸν ἐκένωσεν. (Phil. II, 6, 7. Comp. 1 Cor. X, 4 ; VIII, 6 ; Rom. VIII, 3 ; Gal. IV, 4 ; 2 Cor. VIII, 9.)

[2] Coloss. II, 9.

[3] Ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός. (Rom. IX, 5 ; Tite II, 13.) Voir Reuss, II, 101.

[4] Καὶ αὐτὸς ὁ υἱὸς ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα. (1 Cor. XV, 28.)

siècles et subsistera même quand il n'y aura plus de temps [1].

Saint Paul s'exprime avec autant de netteté sur l'humanité du Christ que sur sa divinité. « S'il a été déclaré Fils de Dieu selon l'esprit, il a été de la semence de David selon la chair [2]. » Dieu a envoyé son propre Fils dans une chair semblable à celle des hommes pécheurs [3]; c'est-à-dire dans la fragilité et la faiblesse de l'existence terrestre, dans la souffrance et pour la mort [4].

Mais Jésus-Christ n'a pas été seulement revêtu de la nature humaine; il est le chef d'une humanité nouvelle et son représentant devant Dieu. Paul établit un parallèle entre le premier Adam et celui qu'il appelle le second Adam. « Si par le péché d'un seul, dit-il, plusieurs sont morts, combien plus la grâce de Dieu et le don qu'il nous a fait en sa grâce d'un seul homme, se répandront-ils abondamment sur plusieurs [5]. » Ainsi le second Adam vient réparer tout ce que le premier a compromis. Il y a également entre lui et l'humanité une étroite solidarité. La différence entre le premier Adam et le second ne consiste pas seulement en ce que le premier Adam a introduit sur la terre le péché et la condamnation, tandis que le second Adam y a opéré la rédemption. Le premier Adam avait été fait une âme vi-

[1] Schmid, II, 305.

[2] Γενόμενος ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κατὰ σάρκα, ὁρισθεὶς υἱὸς θεοῦ κατὰ πνεῦμα. (Rom. I, 3, 4.)

[3] Ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας. (Rom. VIII, 3.)

[4] 2 Cor XIII, 4; I, 5. Phil. II, 8. — [5] Rom. V, 15.

vante, mais le dernier Adam est un esprit vivifiant [1]. En d'autres termes, le second Adam possède en lui l'esprit créateur qui donne la vie et qui l'entretient. Il peut donc la rendre à ceux qui l'ont perdue et en rallumer le foyer presque éteint au sein de la race condamnée. Il nous reste à savoir de quelle manière il a rétabli l'humanité dans ses vrais rapports avec Dieu, qui sont ceux de la justice parfaite.

La rédemption, pour Paul, n'est pas simplement la déclaration de l'amour de Dieu et de son pardon; elle est une œuvre positive, un grand et sanglant sacrifice. *Jésus-Christ a été livré pour nos offenses* [2]. Il ressort clairement des épîtres de l'Apôtre que sa mort est le fondement de notre salut, que son sang a été répandu pour nous, et que ses souffrances ont opéré notre réconciliation avec Dieu. « Je n'ai pas jugé, dit-il énergiquement, que je dusse savoir autre chose parmi vous que Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié [3]. Pour comprendre la relation étroite qu'il établit entre les souffrances du Sauveur et l'œuvre de la rédemption, il faut se rappeler que la cause de la perdition a été la transgression du premier homme. Par un seul homme le péché est entré dans le monde. « Par la désobéissance d'un seul homme, plusieurs ont été rendus pécheurs [4]. » Le péché a ainsi rompu les vrais rapports entre l'humanité et Dieu; il est nécessaire qu'ils soient rétablis. Or, ces vrais rapports

[1] Ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν, ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν. (1 Cor. XV, 45.)

[2] Παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν. (Rom. IV, 25.)

[3] 1 Cor. II, 2, — [4] Rom. V, 12-19.

se résument dans l'obéissance. Il faut donc que le représentant de l'humanité nouvelle la prosterne devant Dieu dans une soumission absolue et annule les effets de la rébellion d'Adam. L'acte rédempteur est essentiellement un acte d'obéissance. « C'est par une seule justice que tous les hommes recevront la justice qui donne la vie[1]. » La mort de Jésus-Christ, étant une marque d'obéissance absolue, est la réparation suprême de la rébellion d'Adam. Le second Adam nous sauve parce qu'il a été *obéissant* jusqu'à la mort, *jusqu'à la mort même de la croix*[2]. Ainsi se trouve rétablie l'harmonie entre l'homme et Dieu. Mais si le désordre moral a été réparé par l'obéissance du second Adam, la condamnation qui était résultée du péché a été également anéantie par lui. Et c'est ici que sa souffrance joue un rôle considérable; la mort avait été la conséquence du péché. « Par le péché la mort est entrée dans le monde[3]. » Dans le langage de l'Ecriture la mort est le salaire du péché[4], la sanction redoutable de la loi de Dieu, la revendication terrible de son droit violé. Jésus-Christ, en se soumettant à la mort, s'est soumis aux conditions de l'humanité condamnée; il l'a vraiment représentée. En mourant pour nous, il a été fait malédiction pour nous; il a été fait *péché*, car il a subi la peine du péché dans la mesure où c'était possible à un être innocent.

1 Ἑνὸς δικαιώματος εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς δικαίωσιν ζωῆς. (Rom. V, 18.)

2 Γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ. (Philipp. II, 8.)

3 Rom. V, 12.

4 Τὰ γὰρ ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας θάνατος. (Rom. VI. 23.)

« Celui qui n'avait point connu le péché, Dieu l'a traité à cause de nous comme un pécheur, afin que nous devinssions justes devant Dieu par lui[1]. »

Cette mort n'étant pas méritée, était de sa part un libre sacrifice et un acte d'obéissance : voilà pourquoi elle avait une valeur rédemptrice. En faisant de sa mort une offrande à Dieu, un acte de libre et saint amour, Jésus-Christ a renoué le lien brisé entre l'humanité et Dieu ; aussi cette mort a-t-elle produit la vie et le salut. Il a reçu le salaire de la révolte, lui juste et innocent, mais il n'a subi la mort que pour en briser l'aiguillon, qui est le péché ; il a remporté en mourant le plus signalé des triomphes sur les puissances du mal. Il a revêtu notre condamnation ; mais en la revêtant, il l'a transformée, il l'a vaincue. Le péché a été condamné dans sa chair[2] ; le droit de Dieu se lit en caractères éclatants à sa croix, puisqu'il lui a suffi de descendre sur notre terre souillée et d'appartenir à la race humaine, pour être obligé de mourir malgré sa sainteté. Mais en même temps cette sainteté a fait de sa mort un apaisement de la justice divine, une réparation de la désobéissance d'Adam.

En pressant les déclarations de saint Paul, nous n'en pouvons tirer aucune autre notion de la rédemption. La mort de Jésus-Christ est une démonstration de la justice de Dieu, puisqu'elle nous prouve que le représentant de l'humanité condamnée ne peut la sauver sans subir la peine du péché ; mais elle est acceptée de Dieu comme

[1] Ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν. (2 Cor. V, 21.)

[2] Περὶ ἁμαρτίας κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί. (Rom. VIII, 3.)

une réparation suffisante, à cause de l'obéissance parfaite qu'elle révèle. Elle est dans ce sens un rachat, une propitiation; c'est là toute la théorie de Paul. La théologie peut trouver que des anneaux manquent à cette chaîne dialectique; elle peut essayer d'expliquer et de développer les grandes données de la doctrine de l'Apôtre, mais elle n'a pas le droit d'en supprimer ni d'en ajouter aucune. La théorie judiciaire d'après laquelle la mort de Jésus-Christ rachète un péché infini par une souffrance infinie, est étrangère à la pensée de Paul. Il n'y a pas trace chez lui de cette balance établie entre la douleur et le mal. Jamais d'ailleurs il ne donne à penser que la souffrance du Christ ait consisté dans le sentiment de la réjection et de la colère de Dieu [1]. Le Père nous est toujours présenté par lui comme d'accord avec son Fils. « Dieu, dit-il, était en Christ réconciliant le monde avec soi [2]. » S'il était en Christ, il n'était pas contre lui. La théorie judiciaire d'Anselme est en contradiction avec les vues générales de saint Paul sur le salut. Il n'est plus dans ce système une pure grâce, une réalisation dans le

[1] On invoque le passage Gal. III, 13 : « Christ nous a rachetés de la malédiction de la loi, ayant été fait malédiction pour nous (γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα). » Mais l'Apôtre a soin d'expliquer sa pensée en ajoutant : « Car il est écrit : Maudit est quiconque est pendu au bois. » C'est donc le fait extérieur de la crucifixion qui est une preuve de malédiction. Il l'est comme la souffrance et la mort; il l'est en lui-même, sans que l'idée de la damnation vienne s'y ajouter. Schweizer, dans le 3e numéro de 1858 des *Studien und Kritiken*, voit simplement dans cette malédiction l'anathème de la synagogue qui a repoussé Jésus-Christ, et, par là même, délié et affranchi les chrétiens juifs. Mais cette explication est tout à fait insuffisante. La nôtre se rapporte bien mieux à l'ensemble de la théologie de saint Paul.

[2] Ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ. (2 Cor. V, 19.)

temps du plan de l'amour éternel. La loi du talion reçoit une consécration éclatante à la croix; la gratuité du pardon est altérée. Nous sommes sur le terrain du droit légal, et non sur celui de la miséricorde. Ce serait à tort, du reste, que dans l'œuvre de la rédemption, on isolerait la mort du Sauveur de sa vie; elle s'y rattache étroitement, elle en est le couronnement. S'il a été *obéissant jusqu'à la mort*, il n'a pas été obéissant seulement dans la mort. Si *celui qui n'avait point connu le péché* a été traité *comme un pécheur* en sa crucifixion, il l'avait été également dans toutes les souffrances qui avaient précédé sa mort, et celle-ci se présente à nous comme le point culminant de son œuvre rédemptrice qui enveloppe toute son existence terrestre [1].

[1] Aucun sujet n'est plus grave et plus redoutable que celui que nous venons de toucher succinctement. Les hommes impartiaux et qui sont au courant de l'histoire de la théologie reconnaîtront que la théorie d'Anselme découle si peu clairement des textes de saint Paul, que l'Eglise, pendant de longs siècles, n'en a eu aucune idée. Il faut se garder de l'identifier à la vérité scripturaire en se fondant sur ce qu'elle est devenue une idée courante et populaire; ce serait une application fâcheuse du fameux adage : *Vox populi, vox Dei.* Cette théorie soulève contre elle les plus graves objections morales. Il nous suffit pour le moment d'établir qu'elle a aussi contre elle l'enseignement apostolique. Ce qui a fait sa fortune, c'est l'effroi légitime de tomber, en l'abandonnant, dans la notion rationaliste dé la rédemption, d'après laquelle il n'y aurait à la croix qu'une simple déclaration de l'amour de Dieu. Evidemment, malgré ses exagérations, la théorie d'Anselme maintient bien mieux l'idée scripturaire de la rédemption que la notion rationaliste. Mais nous ne sommes pas placés dans cette alternative. L'étude approfondie des Ecritures conduira l'Eglise à une conception plus profonde, plus morale, consacrant le droit de Dieu sans léser la conscience. On sait qu'une discussion très vive s'est engagée en Allemagne sur ce point capital. Un théologien des plus distingués, Hoffmann, de Tubingue, l'a soulevée par quelques écrits sur la rédemption. On peut voir dans l'Introduction de la seconde édition de son livre intitulé *Schriftbeweis* (Nœrdlingen, 1857) le résumé de ses vues (p. 47 et 48).

Le salut accompli à la croix est consommé par la glorification du Rédempteur. La résurrection est, aux yeux de Paul, une condition essentielle de notre justification [1]. « Si Christ n'est pas ressuscité, dit-il, notre prédication est donc vaine, et votre foi est vaine aussi [2]. » La résurrection est en effet le gage divin de l'acceptation du sacrifice rédempteur. Le Christ ressuscité est entré dans la gloire; il est maintenant à la droite de son Père, et il continue son œuvre rédemptrice en étant pour nous l'intermédiaire de toutes les grâces méritées par sa mort [3]. La grâce qui les résume toutes est le don du Saint-Esprit, de l'Esprit du Dieu vivant, qui est aussi l'Esprit de Jésus-Christ [4]. Le Sauveur l'a envoyé à son Eglise en vertu de sa mort, qui nous a rendu un libre accès auprès du Père, et a abattu tout obstacle, toute barrière entre nous et lui [5]. Cet esprit est « l'esprit d'adoption [6], » le grand agent de la conversion et de la sanctification. C'est lui qui nous vivifie [7]; c'est par lui que nous viennent de Dieu le pouvoir et la force [8]; c'est lui en un mot qui nous soulage dans toutes nos faiblesses [9].

La justice véritable est rétablie par le nouvel Adam; mais il s'agit de savoir comment l'homme pécheur y participera, en d'autres termes comment il sera justifié. La réponse de Paul est renfermée dans un seul mot : *Le*

[1] Ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν. (Rom. IV, 25; 2 Cor. V, 15.)
[2] 1 Cor. XV, 14.
[3] Ἀπέθανε καὶ ἔζησεν, ἵνα καὶ νεκρῶν καὶ ζώντων κυριεύσῃ. (Rom. XIV, 9; Philipp. II, 11.)
[4] Πνεῦμα Χριστοῦ. (Rom. VIII, 9). — [5] Ephés. II, 18.
[6] Gal. IV, 6; Rom. VIII, 15. — [7] Ephés. II, 5. — [8] Philipp. II, 13.
[9] Rom. VIII, 25.

juste par la foi vivra[1]. Serrons de plus près cette idée de la justification, car nulle ne marque d'une empreinte plus originale la doctrine de Paul. Justifier, pour lui, c'est déclarer juste[2]. Cette déclaration peut être faite soit au point de vue de la loi, soit au point de vue de la grâce. Au point de vue de la loi, elle ne saurait être obtenue que par une justice parfaite. Au point de vue de la grâce, elle est un don de Dieu et elle peut être accordée au pécheur[3]. Mais si la justification est gratuite, elle n'est pas inconditionnelle; elle n'est accordée qu'à la foi, et nous retrouvons ici l'élément moral qui pénètre toute la théologie de l'Apôtre. Pour bien comprendre ce qu'il entend par foi, il faut chercher quelle en est l'origine, la nature et l'objet. Son origine est double, selon que nous la considérons dans l'éternité ou dans le temps. Dans l'éternité, elle a pour principe, comme le salut tout entier, le décret de l'amour éternel, c'est-à-dire l'élection, dont nous avons déjà précisé le sens et la portée. Chaque chrétien a été l'objet de l'amour de Dieu avant les siècles, et la cause de son salut n'est pas en lui, mais dans la volonté du Père[4]. Dans le temps, la foi est nécessairement précédée de l'appel divin; elle vient de ce qu'on entend, et ce qu'on entend vient de la Parole de Dieu[5]. Mais elle n'est produite dans le cœur que

[1] Ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται. (Rom. I, 17.)
[2] Rom. II, 13; III, 24; Gal. II, 16.
[3] Δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι. (Rom. III, 24.)
[4] Οὓς προέγνω, καὶ προώρισε. (Rom. VIII, 29.)
[5] Ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς. (Rom. X, 17.)

par le Saint-Esprit. *Elle est un don de Dieu*[1]. Toutefois, il faut bien se garder d'y voir une action magique exercée sur l'homme, sans aucune participation de son énergie morale. Il suffit de considérer sa nature et son objet pour écarter toute idée semblable. La foi commence par la persuasion de l'esprit, la croyance aux promesses de Dieu, la connaissance de la vérité[2]; elle est dans ce sens une confiance ferme et joyeuse, qui s'exprime hautement par le témoignage chrétien[3]; elle se fonde sur l'assurance que Dieu nous a pardonné en son Fils. Mais elle ne s'arrête pas là; elle a dans la langue de l'Apôtre un sens profond et mystique. La foi établit entre nous et le Sauveur une union mystérieuse et réelle « qui *le fait habiter dans nos cœurs*, nous enracine en lui[4], et nous permet de dire : Ce n'est plus moi qui vis, mais c'est Christ qui vit en moi. » Le commencement du chapitre VI de la lettre aux Romains nous révèle toute la pensée de Paul à ce sujet. Il voit dans l'acte du baptême une fidèle représentation de la foi. De même que dans le baptême le néophyte est plongé dans l'eau pour en ressortir bientôt avec le signe sacré, de même l'âme qui saisit le salut est comme ensevelie dans la mort de Jésus-Christ pour ressusciter immédiatement avec lui; « elle est faite une même plante en sa mort et sa résurrection[5]. » Croire, c'est donc nous unir étroitement

[1] Οὐκ ἐξ ὑμῶν, θεοῦ τὸ δῶρον. (Ephés. II, 8.)
[2] 2 Cor. V, 7. — [3] 2 Cor. IV, 13.
[4] Κατοικῆσαι τὸν Χριστὸν διὰ τῆς πιστεως ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν. (Ephés. III, 17, 18.)
[5] Εἰ γὰρ σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀναστασέως ἐσόμεθα. (Rom. VI, 5.)

à Jésus-Christ en mourant à nous-mêmes et en participant à sa vie divine. Ce n'est pas à dire que nous ne puissions être assurés de notre salut que du jour où cette union avec Jésus-Christ est absolue. Non, sa justice nous couvre devant Dieu dès le moment où nous avons accepté le pardon qu'il nous a mérité; mais, d'un autre côté, cette acceptation n'est réelle que quand un lien s'est formé entre notre âme et lui, quand nous avons commencé à mourir et à revivre avec lui, à devenir une même plante en sa mort et sa résurrection. Nous ne sommes donc pas justifiés par les œuvres de la loi, mais par l'œuvre du Christ appropriée à nos cœurs par une foi vivante et sanctifiante. Notre salut tout entier découle de la grâce, et pourtant Dieu, pour nous sauver, fait un énergique appel aux forces vives de notre être moral. Il a consenti à accepter cette assimilation de l'œuvre rédemptrice opérée par la foi, quelque incomplète qu'elle fût, pourvu qu'elle eût sérieusement commencé. Ainsi la condition qui nous est imposée est encore un effet de son amour et une preuve de la gratuité de ses dons[1].

La foi a pour conséquence naturelle la conversion ou le renouvellement intérieur. Ainsi comprise, elle ne saurait être séparée de la sanctification. Si saint Paul combat avec énergie le salut par les œuvres, c'est parce que les œuvres légales ne réalisent pas véritablement la justice de Dieu, mais nourrissent l'orgueil toutes les fois qu'elles ne conduisent pas au désespoir. La sainteté pro-

[1] Voir la belle analyse du mot *foi*, dans Reuss, II, 21.

cède de la foi, celle-ci la contient en germe, car la sanctification consiste uniquement à revêtir Jésus-Christ en se dépouillant de plus en plus du péché. La mortification chrétienne plante en quelque sorte dans notre chair rebelle les clous qui ont déchiré notre Sauveur au bois maudit; c'est une vraie crucifixion[1] : comme celle du Sauveur, elle aboutit à la résurrection. Le nouvel homme remplace le vieil homme ; il est « créé à l'image de Dieu, » et se transforme de gloire en gloire à la ressemblance du Christ. L'idéal et le but de la sainteté est d'arriver à dire : Pour moi, vivre c'est Christ[2]. On sait avec quelle éloquence austère et hardie saint Paul convie les chrétiens à cette mort salutaire et à cette résurrection bénie, les pressant de s'identifier à ce Sauveur dont lui-même portait les flétrissures et manifestait la vie. C'est bien la grande morale, celle qui procède d'en haut, qui trouve sa loi dans le cœur du Dieu qui est amour, et la relit en caractères sanglants sur la croix : la charité en est le premier et le dernier mot. « Soyez les imitateurs de Dieu[3], » voilà son principe. « La charité de Christ nous presse ; si un est mort, tous sont morts[4], » voilà son mobile. « La grâce de notre Seigneur Jésus-Christ soit avec votre esprit[5], » voilà sa force. Elle est aussi efficace que parfaite, car l'amour qui est son idéal le plus haut se communique en se révélant. Paul a cé-

[1] Χριστῷ συνεσταύρωμαι. (Gal. II, 20.)
[2] Philipp. I, 21.
[3] Γίνεσθε οὖν μιμηταὶ τοῦ θεοῦ, καὶ περιπατεῖτε ἐν ἀγάπῃ, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς. (Ephés. V, 1, 2.)
[4] 2 Cor. V, 14. — [5] Gal. VI, 18.

lébré cet amour dans une langue vraiment céleste. Aucune poésie ne surpasse son hymne à la charité. Arrivé là, on sent qu'il est sur le point le plus élevé que puisse atteindre la pensée humaine, même inspirée; car l'amour répondant chez l'homme à l'amour éternel de Dieu, c'est le rétablissement glorieux de la justice sur la terre, c'est la réparation consommée, c'est le salut pleinement réalisé.

L'Apôtre n'admet pas seulement une réalisation individuelle du salut; le plan de Dieu étant de reconstruire une humanité véritable en Jésus-Christ, il est nécessaire qu'un nouveau peuple de Dieu se forme et qu'une société religieuse dans laquelle les rapports entre les hommes soient pénétrés par la foi et l'amour se constitue. Ce nouveau peuple de Dieu, c'est l'Eglise. Paul la compare tantôt à un temple dont Christ est la pierre de l'angle [1]; tantôt à un corps dont il est la tête [2]. Elle forme ainsi un vivant organisme, une sainte société qui n'est pas une institution pédagogique semblable à la théocratie juive. On y entre non par la naissance mais par la foi; ce qui implique l'abolition de toutes les distinctions extérieures : « Ici il n'y a ni Grec, ni Juif, ni circoncis, ni incirconcis, ni Barbare, ni Scythe, ni esclave, ni libre; mais Christ est toutes choses en tous [3]. « L'Apôtre reconnaît dans toutes ses lettres que les Eglises auxquelles il s'adresse présentent un triste mélange de bien et de mal, mais il

[1] 1 Cor. III, 16, 17; 2 Cor. VI, 16; Ephés. II, 20, 22.
[2] Rom. XII, 5; 1 Cor. XII, 12; Ephés. I, 23.
[3] Τὰ πάντα καὶ ἐν πᾶσι Χριστός. (Coloss. III, 11.)

leur recommande comme un devoir de se purifier de tous les éléments mauvais qui les altèrent et les déshonorent [1]. Le signe de l'entrée dans l'Eglise est le baptême, qui symbolise les deux phases de la conversion et exprime aussi bien la mort au péché que la vie nouvelle à laquelle le chrétien est appelé [2]. La sainte cène est le repas du Seigneur, pris en mémoire de sa mort rédemptrice [3]. Elle resserre les liens de la communion fraternelle, car par elle les membres de l'Eglise « boivent à la même coupe de bénédiction [4] » Elle est à la fois le symbole auguste de l'amour divin, et le gage de la fraternité chrétienne. L'Eglise, société sainte des rachetés du Christ, appelée à combattre le péché et à réaliser la loi de charité, se présente à nous comme la reconstitution de l'humanité véritable, telle que Dieu la veut; elle est par là *l'accomplissement de celui qui accomplit tout en tous* [5], c'est-à-dire l'accomplissement du plan éternel de l'amour divin, compromis par la chute et restauré par la rédemption.

Mais le royaume de Dieu s'étend bien au delà de ce monde. « La famille est dans le ciel comme sur la terre [6]. » Les anges réunis aux rachetés forment l'armée céleste dont Jésus-Christ est le chef [7], qui lutte incessamment contre le sombre royaume du mal, contre les esprits malins répandus dans les vagues régions de l'air et gouvernés par le prince de ce monde [8]. Ces puissances des

[1] 1 Cor. V, 11-13. — [2] Rom. VI, 2. — [3] 1 Cor. XI, 25.
[4] 1 Cor. V, 16, 17.
[5] Τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου. (Ephés. I, 23.)
[6] Ephés. III, 15. — [7] Coloss. II, 10; Ephés. I, 20; III, 10.
[8] Ephés. II, 12; VI, 2; 2 Cor. IV, 4.

ténèbres, quoique vaincues à la croix de Jésus-Christ[1], continuent à combattre contre l'Eglise, mais elles sont vouées à une défaite certaine[2].

Nous ne nous étendrons pas sur le tableau que trace saint Paul des derniers temps. Il s'est borné à commenter les prophéties de Jésus-Christ. Il annonce une large diffusion de la lumière évangélique qui doit se répandre d'abord sur la terre païenne, puis revenir à son foyer et éclairer aussi ce peuple juif qui n'a que trop justifié par son orgueil la parole du Maître, que « les premiers seront les derniers; » il ne sera toutefois éclairé à son tour qu'à la condition qu'il ne persévérera pas dans son incrédulité[3]. La terre devant être couverte de la connaissance de la vérité comme le fond de la mer l'est de ses eaux, le pays qui fut le berceau de la révélation ne restera pas toujours voué à l'obscurité. La douleur d'une réjection momentanée et le privilége accordé au monde païen finiront par exciter Israël à jalousie et le ramèneront à Dieu[4].

Quand l'Evangile aura triomphé de l'endurcissement des Juifs, on pourra être sûr qu'il est bien près de son triomphe final, et la conversion d'Israël sera par conséquent le signe avant-coureur des plus glorieux développements du royaume de Dieu[5]. Mais, auparavant, une lutte formidable doit s'engager entre l'Eglise et l'antichristianisme personnifié dans l'homme de péché[6], et le dénoûment de cette lutte sera le retour du Christ reparaissant sur les nuées pour juger le monde et res-

[1] Coloss. II, 15. — [2] 1 Cor. XV, 24-26.
[3] Rom. XI, 23-25. « S'ils ne persévèrent pas dans leur incrédulité. »
[4] Rom. XI, 31. — [5] Rom. XI, 15. — [6] 2 Thess. II, 3-8.

susciter les morts [1]. Il a été les prémices de la résurrection ; nous lui serons faits semblables : notre corps, pareil au grain de blé qui meurt dans le sol pour revivre en gerbe dorée, ressuscitera incorruptible et glorieux [2]. Les chrétiens qui seront encore vivants à l'avénement du Seigneur seront transmués sans passer par la mort [3]. Le jugement suit immédiatement la résurrection ; il est désigné sous le nom de jour du Seigneur [4]. Après que le dernier ennemi, qui est la mort, aura été vaincu, le Fils remettra son royaume à son Père, *qui sera tout en tous* [5]. Cette expression semble ouvrir une perspective infinie sur les compassions de Dieu. Toutefois, elle est limitée par les paroles de saint Paul sur la *punition éternelle* des méchants au jour du Seigneur [6]. Nous sommes ainsi placés entre deux assertions dont la conciliation nous échappe dans la théologie de l'Apôtre. Il associe la nature elle-même aux consommations de la rédemption ; il nous la montre soupirant, elle aussi, après la délivrance des enfants de Dieu [7], et il nous fait entrevoir une sorte

[1] 1 Thess. II, 14-18. — [2] 1 Cor. XV, 42-45.

[3] 1 Thess. IV, 13-16. L'idée d'une première résurrection n'a aucun fondement dans les épîtres de Paul. Le passage 1 Thess. IV, 16, n'y fait aucune allusion. Πρωτώς (premièrement) s'applique aux chrétiens déjà morts qui ressusciteront avant que les chrétiens encore vivants ne soient transmués ; mais les deux faits se passeront le même jour. Le jugement est appelé παρουσία (1 Thess. II, 19 ; voir 2 Tim. IV, 1, où il est dit que Jésus-Christ doit juger les vivants et les morts *en son apparition*).

[4] 2 Cor. V, 10 ; 2 Tim. IV, 1 ; 1 Rom. II, 5.

[5] Ἵνα ᾖ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν. (1 Cor. XV, 28.)

[6] Ὄλεθρον αἰώνιον. (2 Thess. I, 9.)

[7] Πᾶσα ἡ κτίσις συστενάζει καὶ συνωδίνει ἄχρι τοῦ νῦν. (Rom. VIII, 22.)

de résurrection du monde matériel, devenu le séjour glorieux d'une humanité glorifiée.

Les vues de l'Apôtre sur la proximité de cette dernière période de l'histoire, inaugurée par le retour personnel de Jésus-Christ, semblent avoir subi quelques modifications. Dans la première phase de sa carrière apostolique, il pense avec tous les chrétiens d'alors que bien peu d'années le séparent du jour du Seigneur; il est même persuadé qu'il le verra de son vivant[1]. Plus tard, dans les prisons de Rome, au moment de sceller de son sang son témoignage, il reçoit des lumières nouvelles. On n'a qu'à lire sa lettre aux Philippiens pour s'en convaincre [2]. Avant de mourir, il a compris que des siècles seraient accordés à l'Eglise pour poursuivre son œuvre, et pour ensemencer le vaste champ ouvert à ses missions.

Cette exposition de la doctrine de Paul, nous fait déjà pressentir la solution donnée par lui à la grande question du rapport des deux alliances. Nous avons vu qu'il reconnaît pleinement la valeur divine et pédagogique de l'Ancien Testament[3], mais il ne le considère que comme l'ombre et le type du salut dont l'Evangile nous apporte la réalité[4]. Il oppose la loi nouvelle à la loi ancienne[5]. La loi ancienne, qui comprend tout l'ensemble des institutions mosaïques, était extérieure; c'était la loi de la lettre, la loi des préceptes réglant la vie avec détail, mais ne pénétrant pas au dedaus de l'homme. Elle était gravée sur la pierre, mais non dans l'âme; et elle demeurait extérieure à l'homme, parce qu'elle exerçait

[1] Ἡμεῖς οἱ ζῶντες. (1 Thess. IV, 15.) — [2] Philipp. I, 20-25.
[3] Gal. III, 19-23; IV, 1 6. — [4] Coloss. II, 17. — [5] 2 Cor. III, 6-9.

auprès de lui un ministère de mort, et qu'elle le plaçait sous le coup de la condamnation. Elle n'avait aucune action sur lui pour le transformer; son caractère redoutable l'empêchait de pénétrer dans le cœur. La loi nouvelle, au contraire, est un ministère de vie, parce qu'elle réalise la vraie justice[1] en nous sauvant; aussi s'écrit-elle sur la table vivante du cœur. Elle est le ministère de l'Esprit qui vivifie. Elle a définitivement remplacé la loi des préceptes et des ordonnances, qui a été attachée à la croix de Jésus-Christ[2]. Le chrétien est entièrement affranchi de cette loi, mais il dépend d'autant plus de la loi de l'Esprit de vie qui est en Jésus-Christ[3]. Ainsi tombent toutes les prescriptions, toutes les distinctions légales; l'universalisme chrétien est fondé sur sa vraie base, et toutes les exclusions de l'ancienne loi disparaissent devant la manifestation de l'amour éternel. L'apôtre de la grâce nous a transportés à une telle hauteur, que les questions qui avaient si longtemps préoccupé l'Eglise, et qui portaient sur la circoncision des païens convertis et l'observance de la loi, n'existent plus. Le christianisme se présente à nous avec son caractère propre; l'édifice dogmatique construit par Paul est assez vaste pour que toutes les révélations de Dieu s'y ordonnent en un majestueux ensemble, « en sorte qu'avec tous les saints on puisse, enraciné et fondé dans la charité, comprendre quelle en est la largeur, la longueur, la profondeur et la hauteur[4]. »

[1] 2 Cor. III, 7. — [2] Coloss. II, 14.
[3] Διακόνους καινῆς διαθήκης, οὐ γράμματος, ἀλλὰ πνεύματος. (2 Cor. III, 7.) — [4] Ephés. III, 18.

L'apologétique de l'Apôtre est étroitement rattachée à sa doctrine ; elle est animée du même esprit, et le dogme de la grâce y occupe également la première place. La vérité demeure étrangère à notre âme dans son état naturel. « L'homme animal ne comprend point les choses qui sont de l'esprit de Dieu, car elles lui paraissent une folie[1]. » « La prédication de la croix est une folie à ceux qui périssent[2] ; mais elle n'en est pas moins la sagesse de Dieu pour ceux qui sont sauvés, » c'est-à-dire pour ceux qui ont reçu l'Esprit de Dieu et dont le cœur a été ouvert. Toutefois, Paul reconnaissant en tout homme un élément de vie divine, fonde son apologie du christianisme sur le besoin de la rédemption qui tourmente l'âme, et dont il retrouve des manifestations au sein du monde païen. Son discours d'Athènes fait constamment appel à cette aspiration secrète du cœur humain vers le Dieu véritable pour lequel il a été fait : « Celui que *vous honorez sans le connaître*, c'est celui que je vous annonce[3]. » Ainsi l'Apôtre déclare d'une part que l'homme ne peut pas, par sa propre sagesse, arriver à la possession de la vérité, et il jette à toute la philosophie antique cette parole de défi : « Où est le sage, où est le docteur profond de ce siècle? Dieu n'a-t-il pas fait voir que la sagesse de ce monde n'était que folie[4]? » D'une autre part, il admet l'existence de besoins supérieurs chez l'homme inconverti ; celui-ci est à la fois désireux et incapable de trouver Dieu. De là un état de trouble, de tristesse, qui doit le préparer à recevoir

[1] 1 Cor. II, 14. — [2] 1 Cor. I, 18. — [3] Actes XVII, 23. — [4] 1 Cor. I, 20.

l'Evangile. Mais il ne le recevra que s'il se laisse pénétrer par le Saint-Esprit, et nous retrouvons ici dans leur indissoluble union la grâce et la liberté, l'action de Dieu et la responsabilité de l'homme; en un mot le grand et légitime dualisme de la dogmatique de Paul. Remarquons qu'en présence des païens, il ne s'appuie pas tant sur des preuves externes que sur la preuve interne. Il se borne à rapporter dans son auguste simplicité le fait de la rédemption, et s'attache avant tout à mettre l'âme en contact avec Jésus-Christ; il va même jusqu'à ranger sur la même ligne le Juif qui *demande des miracles* et le Grec qui cherche la sagesse[1]. La foi, en effet, fondée uniquement sur le miracle, n'est plus la foi, mais la vue tout autant que la croyance, qui est fondée sur le raisonnement philosophique. Elle n'est plus cette vue de l'invisible, cette union mystique avec le Christ, qui nous transporte du domaine de l'observation extérieure et sensible dans celui de la vie divine.

Vis-à-vis des Juifs, Paul s'appuie surtout sur l'Ecriture sainte, dont il reconnaît nettement l'inspiration[2]. Il la cite avec une grande liberté[3], et son exégèse est tantôt très hardie, tantôt très minutieuse, quelquefois même presque rabbinique dans ses procédés[4]; mais à la prendre dans son ensemble, elle est admirable par son intelligence profonde de l'Ancien Testament. Il en est des procédés exégétiques de Paul comme de la langue

[1] Ἰουδαῖοι σημεῖα αἰτοῦσι καὶ Ἕλληνες σοφίαν ζητοῦσιν. (1 Cor. I, 22.)

[2] 2 Tim. III, 16. — [3] Voir, par exemple, Gal. III, 16.

[4] Voir Gal. IV, 22-26.

incorrecte qu'il parle ; il en tire le meilleur parti possible, et il exprime les plus hautes vérités de la révélation en se servant d'un instrument imparfait, mais dont l'imperfection ne lui est pas imputable, puisqu'il l'a reçu de ses devanciers.

Nous sommes en mesure maintenant d'apprécier les vues de l'école de Tubingue sur la théologie de saint Paul, qui lui paraît, comme on le sait, un système entièrement nouveau et très différent de la doctrine de Jésus-Christ. Il est évident pour nous, au contraire, que la dogmatique de Paul est tout entière fondée sur l'enseignement du Maître ; il serait facile de rattacher à des paroles de Jésus-Christ renfermées dans les deux premiers Evangiles, les points essentiels de la théologie de Paul. Il est d'abord reconnu de tout le monde que sa peinture prophétique des derniers temps est en tout point conforme aux derniers discours du Seigneur. Nous avons déjà établi que ses riches développements sur la haute dignité de Jésus-Christ comme Fils de Dieu, sont renfermés en germe dans les évangiles de Matthieu et de Marc. La réjection des Juifs comme corps de nation est annoncée clairement dans les paraboles [1]. La foi, dans les synoptiques ainsi que dans les épîtres de Paul, est présentée comme la condition du pardon des péchés [2]; Jésus-Christ a fréquemment insisté sur l'importance de sa mort [3], et le récit de la passion est le sublime commentaire de ses paroles. Ajoutons que Paul connaissait également le fond de la tradition évangélique, qui nous a

[1] Matth. XIX, 30; XX, 16; Marc X, 31.
[2] Matth. IX, 28; XXI, 22; Marc XI, 24. — [3] Marc VIII, 31.

été conservé par le quatrième évangile, et qu'étant d'ailleurs si près de la source il y a puisé abondamment. Il cite en effet des paroles du Maître qui ne se trouvent que dans ses écrits [1]. Paul n'a point dépassé la pensée de celui qui a dit : *Je suis la vérité.* L'Esprit divin lui en a fait discerner les plus importantes applications ; éclairé par une révélation spéciale, il a résolu définitivement la grande question du rapport des deux alliances, et il a conquis, aussi bien par sa puissante dialectique que par son activité missionnaire, l'indépendance complète du christianisme. Il l'a fait reconnaître comme la religion définitive, « qui a abattu le mur de séparation entre l'homme et Dieu » et abaissé en même temps toutes les barrières entre les hommes, la religion de l'humanité rachetée par le sang de la croix. Jésus-Christ était mort pour la fonder, et Paul en la prêchant a été le plus fidèle et le plus docile de ses disciples.

§ V. — *L'évangile de Luc et l'épître aux Hébreux.*

L'évangile de saint Luc porte la trace évidente de l'esprit de saint Paul. Il fait ressortir de préférence le côté miséricordieux de l'œuvre et des enseignements du Maître. C'est chez lui qu'on trouve les belles paraboles de la brebis perdue et de l'enfant prodigue [2]. Il a soin de rappeler le choix des soixante-dix disciples [3], qui, par leur nombre symbolique, figuraient non pas simplement, comme les douze apôtres, les tribus d'Israël, mais

[1] 1 Cor. VII, 10; Actes XX, 35. — [2] Luc XV. — [3] Luc X, 1.

les divers peuples de la terre ! Il fait remonter la généalogie de Jésus-Christ à Adam, tandis que Matthieu s'arrête à Abraham. Il est impossible de ne pas reconnaître à ces divers traits la grande pensée de saint Paul sur l'abrogation des distinctions de nationalités devant la croix. Le livre des Actes des apôtres est évidemment écrit au même point de vue. L'historien sacré s'attache surtout à peindre la vie et l'activité du grand missionnaire dont il fut le disciple ; on sent qu'il est tout pénétré de sa doctrine comme aussi de cette largeur conciliante, qui chez Paul s'associait à la vigueur d'une polémique irrésistible. Luc se plaît à montrer que les apôtres ont marché de concert dans leur œuvre.

Nous avons déjà reconnu dans l'épître aux Hébreux un écrit sorti, si l'on peut ainsi dire, de l'école de saint Paul[1]. Elle renferme les principales idées de sa théologie, mais elle les présente sous un jour particulier, et en tire des applications entièrement neuves. Cette lettre adressée, comme nous l'avons vu, à des chrétiens judaïsants, est destinée à relever la gloire de la nouvelle alliance, et à montrer sa supériorité sur l'ancienne économie. L'auteur compare d'abord Moïse à Jésus-Christ, et il n'a pas de peine à prouver qu'une distance infinie sépare le prophète par excellence d'Israël du Fils de Dieu, puis il établit un parallèle entre les résultats obtenus par la loi et ceux qui nous sont assurés par l'Evangile ; il est ainsi amené à une comparaison détaillée du sacerdoce juif avec le sacerdoce éternel du Christ. L'é-

[1] Voir le beau Commentaire de Bleek, *Der Brief an die Hebræer*.

pître se termine par des exhortations souvent sévères, toujours admirables. Les trois derniers chapitres sont incontestablement au nombre des portions les plus belles, les plus émouvantes du Nouveau Testament. Semblable à Israël qui traversait le désert, accompagné d'une nuée lumineuse qui éclairait sa route, l'Eglise traverse aussi l'aride désert de la persécution, entourée du souvenir des martyrs qui l'ont devancée dans la gloire, comme d'une nuée mystique[1].

On reconnaît de suite que l'auteur de l'épître aux Hébreux a une connaissance approfondie de la religion hébraïque; il en pénètre les symboles et les types, et il tire un grand parti d'une exégèse à la fois hardie et savante. On retrouve à chaque page les traces du judaïsme d'Alexandrie, mais transfiguré par l'Esprit de Dieu, comme le rabbinisme de Gamaliel l'avait été chez Paul. L'auteur insiste avec non moins de force que l'Apôtre sur la haute dignité de Jésus-Christ. Il déclare qu'il est bien supérieur aux anges; il lui donne le nom de Dieu. Il est le Fils, la splendeur de sa gloire, l'image empreinte de sa personne[2]. Ces expressions se rapprochent d'une manière frappante des formules de saint Jean sur le Verbe; elles sont plus explicites que celles de Paul. L'auteur de l'épître aux Hébreux a insisté d'une manière très belle et très touchante sur l'abaissement du Fils de Dieu. « Il a fallu, dit-il, qu'il fût semblable en toutes choses à ses frères, afin qu'il fût un souverain sacrifica-

[1] Héb. XII, 1.

[2] Héb. I, 4, 8; III, 6; I, 3. Ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ.

teur miséricordieux et fidèle dans tout ce qu'il fallait faire auprès de Dieu pour expier les péchés du peuple[1]. » L'idée de la rédemption est clairement formulée. Jésus-Christ n'est pas seulement notre souverain sacrificateur, il est encore la victime par le sang de laquelle nous avons la paix. Ce sang crie de meilleures choses que le sang d'Abel[2]. Le sacrifice du Sauveur est un sacrifice parfait, qui ne doit pas être renouvelé; sa perfection résulte de la sainteté sans tache de celui qui l'offre[3]. Le sang de la croix n'est pas seulement la garantie de la promesse de Dieu; il abolit encore le péché[4]. Le sacrifice rédempteur nous ouvre l'entrée dans le vrai sanctuaire où notre souverain sacrificateur règne éternellement[5]. A tous ces égards, la nouvelle alliance est incomparablement supérieure à l'ancienne. Cette notion du sacrifice du Calvaire ne contient aucun élément qui ne soit déjà renfermé dans la doctrine de saint Paul. La souffrance y est non moins étroitement liée à la sainteté; seulement le parallèle constant que l'auteur de l'épître aux Hébreux établit entre le mosaïsme et la nouvelle alliance, l'amène à faire un plus fréquent usage de la langue de l'Ancien Testament, et à accentuer davantage ce que nous appellerons le côté sanglant du sacrifice de la rédemption. S'il affirme avec non moins d'énergie que Paul l'abolition de cette ancienne loi, « qui n'a rien amené à la perfection[6], » il n'a pas conçu avec autant de profondeur son rôle pédagogique.

[1] Héb. II, 17. — [2] Héb. XII, 24. — [3] Héb. VII, 27; IX, 26.
[4] Héb. IX, 19, 20-26. Εἰς ἀθέτησιν ἁμαρτίας.
[5] Héb. IX, 24. — [6] Héb. VII, 19.

Il y voit avant tout l'ombre des biens à venir [1], le type des bénédictions, en partie déjà répandues sur les chrétiens, en partie réservées à l'Eglise triomphante dans les tabernacles éternels. La question de l'appropriation du salut n'est pas non plus traitée avec les riches développements des épîtres aux Romains et aux Ephésiens. Toutefois, nous ne saurions admettre que l'écrivain sacré fasse consister la foi dans une simple persuasion de l'intelligence, surtout quand nous considérons avec quelle insistance il prêche la sainteté [2].

Etablir que sous l'économie de la grâce la justice de Dieu conserve tous ses droits, montrer que la loi d'amour a une sanction d'autant plus redoutable que la miséricorde de Dieu a été plus infinie [3], rappeler que le Dieu des souveraines charités est aussi un feu consumant [4], prouver enfin que la supériorité de la nouvelle alliance sur l'ancienne rend la rébellion plus coupable, en attendant qu'elle soit plus sévèrement châtiée : tel est le fond des exhortations qui terminent l'épître aux Hébreux. L'auteur va même jusqu'à placer les hommes de la nouvelle alliance sous la menace d'une chute irrémissible, tant il craint que, par une affreuse profanation de l'amour de Dieu, le pécheur ne confonde la grâce avec l'impunité [5]. La tendance de Paul se rapproche ainsi de plus

[1] Héb. X, 1.

[2] M. Reuss (t. II, p. 152) s'est trop exclusivement attaché à des passages comme Héb. XI, 1. La fin du chapitre, qui montre dans la foi la source de l'héroïsme religieux, est le commentaire de ce passage.

[3] Héb. II, 11-13. — [4] Héb. XII, 29.

[5] Nous ne pouvons donner une autre interprétation au passage Héb. VI, 4-8. Le texte est précis et ne peut être tourné. Qu'on pèse la portée

en plus de la tendance de Jacques, et aboutit au même résultat. Toutes les nuances dogmatiques se fondent et s'harmonisent; l'unité du dogme apostolique se maintient intacte.

d'expressions comme celles-ci : *qui ont goûté le don céleste;* qui ont été faits *participants de l'Esprit.* L'écrivain sacré ne dit pas que cette possibilité se réalise; mais il la met devant nos yeux.

CHAPITRE IV.

ÉTAT DES ÉGLISES PENDANT CETTE PÉRIODE. PREMIERS SYMPTOMES DE L'HÉRÉSIE.

—

Le tableau que nous avons présenté des luttes soutenues par Paul contre ses adversaires et ses détracteurs, nous a déjà appris que cette période a été féconde en discussions orageuses au sein des Eglises. Elles ont eu à traverser une crise salutaire, mais redoutable.

Les conférences de Jérusalem avaient dissipé tout malentendu entre les apôtres, mais il n'était pas possible qu'elles eussent au même degré calmé et redressé tous les esprits. Le fanatisme judéo-chrétien ne devait pas désarmer si promptement devant les mesures conciliantes arrêtées dans le premier concile. Il avait perdu sa cause devant la plus haute représentation de l'Eglise primitive ; il allait essayer de la regagner au tribunal des passions populaires. Aussi s'est-il attaché à soulever partout la discorde, à ruiner le crédit et l'autorité de saint Paul avec une habileté égale à sa violence. Tandis que ce parti fanatique réussit à exciter l'orgueil juif contre l'universalisme chrétien, il trouve le moyen d'atteindre ailleurs les païens convertis qui sont encore

peu affermis dans leur foi. Nous verrons principalement en Asie Mineure les idées juives se mêler au dualisme oriental et fomenter dans l'Eglise de dangereuses erreurs recouvertes d'un voile chrétien. Ainsi s'ébauchent, dès le premier siècle, les deux grandes hérésies qui, soit en se combattant mutuellement, soit en se combinant, soit en pénétrant de leur esprit le dogme et la constitution ecclésiastique étaient destinées à jouer un rôle trop considérable dans l'histoire du christianisme primitif. L'ébionitisme et le gnosticisme sont en germe dans l'âge apostolique ; il importe de signaler leur première apparition, en se gardant avec soin de confondre la période de la formation avec la période du plein développement. Il ne faut pas leur attribuer, dès le début, le caractère systématique qu'ils ont eu plus tard; mais il ne faut pas non plus négliger les premiers symptômes de ces tendances funestes, qui eussent étouffé le christianisme dans son berceau, si elles eussent prévalu.

Elles n'ont pas, dès l'origine, pris l'attitude d'hérésies constituées, organisées, nettement distinctes de l'Eglise, elles l'ont plutôt sourdement minée au dedans que combattue du dehors comme au siècle suivant, mais il nous sera facile de montrer qu'elles ont été partout vaincues, partout rejetées comme un élément étranger et dangereux.

Ce fait important ressortira avec évidence de la rapide esquisse que nous allons tracer de l'état des Eglises pendant cette période. Nous ne nous astreindrons pas à l'ordre chronologique de leur fondation, déjà suffisamment indiqué dans notre récit des missions aposto-

liques. Nous suivrons dans ses diverses phases le développement de la tendance judaïsante, avant de décrire l'invasion de la théosophie orientale.

§ I. — *La tendance judaïsante dans les Eglises de Palestine, de Galatie, de Macédoine, d'Achaïe et d'Italie.*

Nous avons vu l'Eglise de Jérusalem s'organiser en empruntant à la synagogue ses principales institutions, mais demeurer fidèle au culte judaïque. A ne la juger que sur les apparences, on pourrait être tenté de croire qu'elle s'est particulièrement signalée par son opposition à l'œuvre de saint Paul. Telle n'a pas été son attitude, et nous n'en voulons d'autre preuve que la grande autorité dont Jacques, le frère du Seigneur, y était investi. Il est certain que les chrétiens de Jérusalem se ralliaient à lui et lui montraient en toute occasion l'attachement le plus sincère et la déférence la plus respectueuse. Comme il n'exerçait aucun épiscopat proprement dit, son influence était toute morale. Nous avons appris à connaître sa largeur au premier concile, où il avait tendu la main d'association à Paul, et sacrifié sans hésitation les idées étroites des chrétiens judaïsants. Ce n'est pas l'auteur de la belle épître que nous avons analysée, qui eût substitué le salut par la circoncision au salut par Jésus-Christ. On ne peut donc supposer une hostilité ouverte contre Paul à Jérusalem, aussi longtemps que Jacques a vécu. Or, on sait qu'ils sont morts l'un et l'autre à la même époque. D'ailleurs saint Paul a toujours entretenu les meilleurs rapports avec l'Eglise

de Jérusalem ; il y est revenu fréquemment à la suite de ses grands voyages missionnaires ; il y portait avec lui les offrandes des païens convertis, pour subvenir à la pauvreté des chrétiens de la Palestine [1]. L'affection la plus sincère l'unissait aux anciens qui les dirigeaient. Il recevait des preuves incontestables de leur amour fraternel; ils glorifiaient Dieu de ses succès [2]? Il faudrait donc prouver que l'Eglise de Jérusalem était en hostilité avec ses représentants pour établir son inimitié contre Paul. Prétendre, comme on l'a fait, que l'emprisonnement de l'Apôtre fut provoqué par les intrigues du parti judéo-chrétien, et non par le parti pharisien, c'est non-seulement hasarder une hypothèse sans preuve, mais encore mettre à néant les données les plus positives de l'histoire du christianisme primitif [3].

Toutefois, on se tromperait gravement si l'on s'imaginait que les doctrines de Paul eussent été pleinement comprises par la majorité des chrétiens de la Palestine. Grâce à l'ascendant de Jacques, ils ne les avaient pas condamnées, mais ils n'en avaient saisi ni le vrai caractère, ni les conséquences. Le premier concile avait astreint les Juifs de naissance à suivre les prescriptions de la loi. Les Juifs convertis dans les villes païennes, obligés de vivre avec des chrétiens d'origine grecque, avaient été amenés à secouer, sur bien des points, le joug du mosaïsme. Eloignés d'ailleurs du centre religieux de leur nation, ils n'avaient d'autres synagogues que les assemblées du culte nouveau. Aussi, leurs habi-

[1] Actes XI, 30; 1 Cor. XVI, 3. — [2] Actes XXI, 19.
[3] Baur, *Christ. der drei erst. Jahrhund.*, p. 65.

tudes se modifiaient peu à peu, et leur esprit s'élargissait. Il en était autrement à Jérusalem. L'Eglise de cette ville comptait plusieurs milliers de Juifs zélés pour la loi[1], qui vivaient dans l'atmosphère du judaïsme et se rendaient tous les jours dans le temple. La plupart avaient admis sincèrement la foi en Jésus-Christ, et la persécution souvent renouvelée élevait une barrière entre eux et la masse de leur nation. Mais ils étaient encore fortement imbus de préjugés nationaux, sans les pousser jusqu'à l'intolérance et sans rompre la communion avec les Eglises sorties du paganisme. On ne pouvait les comparer aux docteurs de Galatie ou de Corinthe, qui se plaçaient en dehors du terrain de la conciliation, et violaient ouvertement les arrêtés du premier concile. Ils étaient dans cet état intermédiaire qui avait sa raison d'être et sa légitimité au point de vue du développement graduel de l'Eglise. Sans doute, les idées étroites avaient des adhérents à Jérusalem, mais l'influence prédominante appartenait au christianisme large et conciliant de Jacques. Toutefois, il nous paraît probable qu'après la mort de ce dernier, il y eut une certaine réaction judaïque parmi les chrétiens de la Palestine.

On sait que les années qui précédèrent la ruine de Jérusalem furent signalées par de nombreuses révoltes de la part des Juifs. L'esprit national était surexcité jusqu'au fanatisme, et les passions populaires fermentaient avec violence. Un certain nombre de Juifs con-

[1] Actes XXI, 20.

vertis ne purent respirer impunément cet air embrasé. On revendiquait à côté d'eux, avec enthousiasme, l'indépendance d'une patrie qui leur était chère; comment n'eussent-ils pas senti se réveiller en eux avec le patriotisme les idées religieuses qui en étaient inséparables en Judée? Il se peut aussi que la persécution, qui ne cessait de sévir contre l'Eglise, ait multiplié les défections. L'épître aux Hébreux nous apprend que l'Eglise de Jérusalem était menacée d'apostasies nombreuses; on commençait à abandonner les saintes assemblées [1]. Cependant le ton général de la lettre prouve que les croyances chrétiennes à Jérusalem reposaient sur la même base que dans les Eglises fondées par saint Paul. L'auteur n'a aucune crainte de n'être pas compris en se plaçant d'emblée sur les hauteurs de la foi. Certes, il n'eût pas ainsi parlé sans préliminaire de la personne de Jésus-Christ, s'il avait été en présence d'un ébionitisme constitué. Nous verrons cette hérésie naître dans l'âge suivant sur les ruines de la ville sainte; mais si le germe qui doit la produire existe déjà, il n'est pas développé, et elle est encore contenue par l'influence d'un Jacques et d'un Apollos.

Les autres Eglises de la Palestine et celles des contrées limitrophes étaient dans une situation analogue à celle de l'Eglise de Jérusalem. Subissant à un moindre degré l'influence apostolique, elles étaient plus accessibles à l'esprit d'intolérance. L'épître de Jacques, qui a été écrite pour elles, révèle de graves désordres. On voit

[1] Héb. VI, 4; X, 25. (Voir Bleek, *Brief an die Hebr.*, p. 56, 57.)

qu'elles s'étaient livrées à d'orageux débats; elles y avaient porté un zèle amer, et cette sagesse « terrestre, sensuelle et diabolique, » qui, sous prétexte de défendre les intérêts de la vérité, en renie l'essence par son oubli de la charité [1]. Le formalisme avait reparu à la faveur de ces discussions violentes; la piété était redevenue, chez plusieurs, un vain bruit de paroles, une menteuse apparence, croyance purement intellectuelle, qui n'avait aucune action sur le cœur, théorie sans pratique [2], foi de tête. Les distinctions du monde avaient été introduites dans l'Eglise, le pauvre y était humilié devant le riche, et à la véhémence de l'indignation de Jacques, on peut mesurer la grandeur du mal [3]. Il est impossible de méconnaître à ces traits divers une réaction de l'ancien esprit pharisaïque, qui n'avait fait que changer de costume, et qui s'était introduit parmi les chrétiens de ces contrées à la faveur de leurs préoccupations sectaires. Nous avons lieu de penser que le judéo-christianisme a eu un caractère plus prononcé dans les petites villes de la Palestine qu'à Jérusalem. Il est probable que les partisans fanatiques de l'ancienne loi avaient quitté cette ville après le concile, et avaient cherché à propager leurs idées partout où ils espéraient obtenir quelque crédit. C'est ainsi que nous avons vu des émissaires de ce parti, abusant du nom de Jacques, essayer de diviser l'Eglise d'Antioche, arracher une concession coupable à l'apôtre Pierre et acquérir une influence étonnante dans ce foyer de la grande mission

[1] Jacq. III, 15, 16. — [2] Jacq. II, 16-18.
[3] Jacq. I, 9-11; II, 1-7; V, 1-7.

chrétienne. Mais tout porte à croire qu'ils n'y ont pas exercé une action durable, et que l'Eglise d'Antioche a conservé son type primitif. Le judéo-christianisme ne s'est vraiment constitué qu'au sein des Eglises de Galatie, de Corinthe et de Philippes; mais s'il a réussi à y provoquer de violentes disputes, il n'y a pas triomphé. Il a pu les troubler comme un levain d'amertume, mais il ne les a pas façonnées à son image, et il a été partout vaincu par l'irrésistible polémique de saint Paul.

Nous avons peint le premier enthousiasme des Galates pour l'Apôtre, qui leur avait annoncé l'Evangile. Cédant encore une fois à cette mobilité d'impressions vraiment extraordinaire, ils se laissèrent bientôt séduire et comme *ensorceler* par les prédications des faux docteurs, ennemis déclarés de Paul. Ces faux docteurs, quoique imbus de tous les préjugés judaïques, ne paraissent pas avoir été Juifs de naissance [1]. C'étaient des prosélytes, portant un attachement fanatique au mosaïsme, semblables à ces hellénistes qui avaient dénoncé Etienne au sanhédrin. Ils n'avaient embrassé le christianisme qu'en apparence, et ils essayaient de l'étouffer sous les prescriptions légales. On a voulu voir en eux des émissaires de Pierre et de Jacques, en se fondant sur ce qu'ils se réclamaient de leur autorité [2]. Mais il est évident que, par leur violente inimitié contre saint Paul, ils se mettaient en opposition avec les apôtres de Jérusalem, qui lui avaient tendu une main faternelle. D'après cette même lettre aux Galates, seul document sur

[1] Οἱ περιτετμημένοι. (Gal. VI, 13.)
[2] Schwegler, *Nachapost. Zeit.*, I, 16.

lequel on s'appuie pour établir une division dans l'apostolat, ces faux docteurs s'efforçaient de ruiner l'influence de Paul; ils lui contestaient son autorité, ils voulaient le réduire à une position subordonnée vis-à-vis des premiers témoins de Jésus-Christ [1]. Ils ne se contentaient pas d'insister sur l'observance de la loi auprès des Juifs de naissance; mais ils voulaient en imposer le joug aux païens convertis. Ils faisaient de la circoncision et des pratiques légales la condition essentielle et universelle du salut [2]. Ils rejetaient ainsi les arrêtés du concile de Jérusalem; ils se plaçaient en dehors de l'Eglise apostolique; ils annoncaient en réalité *un autre Evangile* [3]. Il est facile de mesurer la distance qui les séparait des chrétiens judaïsants de Jérusalem. Ces derniers, en reconnaissant avec Jacques que les païens convertis pouvaient ne pas être astreints à la circoncision, reconnaissaient par là même que ce rite avait perdu sa valeur absolue, et qu'il était au fond inutile pour le salut, puisqu'on ne saurait admettre que les païens convertis eussent été dispensés d'une pratique vraiment nécessaire à leur entrée dans le royaume de Dieu. La foi au Seigneur Jésus demeurait la seule condition absolue de la conversion, ainsi que Pierre l'avait déclaré dans son discours de la Pentecôte [4]. Il n'en était plus de même, une fois que la circoncision était élevée à la hauteur d'une obligation universelle et permanente. Le christianisme n'était plus qu'un complément du ju-

[1] Gal. II, 7, 8. — [2] Gal. V, 2, 3; VI, 12.
[3] Εἰς ἕτερον εὐαγγέλιον. (Gal. I, 6.) — [4] Actes II, 38.

daïsme. L'Evangile était bouleversé ou plutôt déchiré. Ainsi, les faux docteurs de Galatie étaient des novateurs et des sectaires. Ils avaient pu par surprise acquérir, dans une jeune Eglise, un dangereux ascendant, répandre le fiel qui remplissait leur cœur [1], pousser de timides chrétiens à demander la circoncision pour échapper aux opprobres de la croix et à la persécution [2]. Mais leurs succès ne furent que momentanés. En effet, nous voyons que l'Eglise de Galatie, à la fin de la carrière de Paul, s'était de nouveau placée sous son influence. Il écrit à Timothée, dans sa seconde lettre, qu'il y envoie Crescens, un de ses compagnons, sans doute pour y remplir la même mission que Tite en Dalmatie et que Timothée lui-même à Ephèse [3]. La lettre de Pierre, qui remonte à la même époque, est adressée *aux chrétiens de Galatie* et des contrées environnantes. On est en droit d'inférer du ton qui y règne que les Eglises auxquelles il écrit sont dans un état prospère. Il ne leur adresse aucun reproche, il ne discute pas avec elles comme il l'eût fait, si elles eussent été dominées par les faux docteurs. Il expose les vérités capitales de l'Evangile sans commentaire, comme étant assuré d'être compris : la persécution est imminente en Galatie, et la fournaise est déjà allumée [4]. Les chrétiens de ces contrées en avaient ressenti les effets salutaires et le feu purifiant avait consumé l'ivraie. Eux aussi portaient sur leurs corps les flétrissures de Jésus-Christ [5]. Si donc le judéo-christianisme s'est constitué au milieu

[1] Gal. V, 15. — [2] Gal. VI, 12. — [3] 2 Tim. IV, 10. — [4] 1 Pierre IV, 12.
[5] Gal. VI, 27.

d'eux, il n'y a pas pris racine. Il a pu provoquer une crise, mais une crise passagère. Toutefois, il reste dans l'air à l'état d'idée flottante, et le moment viendra où il deviendra une hérésie organisée.

Nous retrouvons les faux docteurs judaïsants dans une Eglise qui est certainement la plus prospère de celles qu'avait fondées saint Paul. Formée dans de graves et difficiles circonstances, éprouvée de bonne heure par la persécution, mûrie par de longues souffrances [1], l'Eglise de Philippes se signala par sa fidélité courageuse et son invariable attachement à la personne de Paul. Elle lui en donna des preuves nombreuses, en lui envoyant à plusieurs reprises des dons généreux [2]. Toutefois les avertissements de l'Apôtre font supposer que l'orgueil et l'esprit de rivalité commencent à percer à Philippes [3]. Il est certain que quelques germes de division, quelques racines d'amertume s'y étaient implantés [4]. Les fauteurs du judéo-christianisme y formaient une imperceptible minorité, mais ils cherchaient à racheter leur petit nombre par leur fanatisme ; aussi saint Paul les traite-t-il avec une sévérité inaccoutumée : « Donnez-vous garde, écrit-il aux chrétiens de Philippes, des chiens; donnez-vous garde des mauvais ouvriers; donnez-vous garde de la fausse circoncision [5]. »

Les faux docteurs de Philippes unissaient à leur légalisme une certaine immoralité qui allait jusqu'au plus

[1] Philipp. I, 27, 28. — [2] Philipp. IV, 14, 15.
[3] Philipp., II, 2. — [4] Philipp. IV, 2.
[5] Littéralement : *de la mutilation* (τὴν κατατομήν). (Philipp. III, 2.)

grossier matérialisme [1], prouvant ainsi que, quand la religion est mise dans les formes et les cérémonies extérieures, elle n'a aucune action sur le cœur et sur la vie, et que le bigotisme s'associe parfaitement à la corruption. Ils ne purent ébranler, à Philippes, l'autorité de saint Paul; ils n'y réussirent pas davantage à Thessalonique. L'Eglise fondée dans cette ville fut l'un des joyaux de la couronne du grand missionnaire [2]. Elle se distingua promptement par sa piété, par sa charité, par sa fermeté dans les afflictions [3]. Peut-être faut-il attribuer à l'influence des idées juives la manière fausse et exagérée dont l'enseignement de l'Apôtre fut compris par quelques chrétiens. Quelques membres de l'Eglise de Thessalonique, surexcités par une interprétation erronée de la prophétie évangélique, s'étaient placés en dehors des conditions normales de la vie actuelle, en renonçant à leurs occupations ordinaires et même à tout travail, sous prétexte d'attendre le retour du Seigneur [4]. C'était une première manifestation des idées millénaires si répandues au second siècle et si profondément pénétrées d'éléments judaïques.

Le judéo-christianisme n'avait pas manqué de se transporter dans la grande métropole du monde antique. Il avait essayé de se glisser dans l'Eglise de Rome, et il y avait continué ses sourdes menées et ses intrigues. Mais c'est à tort qu'on lui attribue l'honneur d'avoir fondé cette importante Eglise et de l'avoir modelée à son

[1] Philipp. III, 18. — [2] 2 Thess. I, 4. — [3] 1 Thess. III, 6.
[4] 1 Thess. IV, 11; 2 Thess. II, 2; III, 10.

image [1]. Il suffit de lire l'épître aux Romains pour se convaincre que les païens convertis étaient en majorité parmi ceux auxquels saint Paul s'adressait. Il leur écrit comme étant du nombre de ces gentils auprès desquels il a été spécialement envoyé [2]. Il parle du peuple juif à ses lecteurs d'une manière toute générale, qui fait supposer qu'ils n'en font pas partie [3]. Enfin les noms romains abondent dans les salutations qui terminent la lettre. Les *Urbanus*, les *Appelles*, les *Hérodion*, les *Rufus* et les *Hermas* n'appartenaient pas à coup sûr à la synagogue. Nous ne nions pas qu'un certain nombre des chrétiens de Rome fussent sortis du judaïsme. La colonie juive de cette ville avait une très grande importance [4]; elle avait son quartier à part, et, malgré le mépris dont elle était l'objet elle avait recruté beaucoup de prosélytes. Il est probable que l'Evangile fut à Rome, comme partout, prêché d'abord dans les synagogues, et qu'il y gagna quelques adhérents, tout en rencontrant un accueil beaucoup plus empressé auprès des païens. On ignore quel fut le premier missionnaire qui annonça Jésus-Christ dans la capitale de l'empire; il est seulement prouvé, comme nous l'avons vu, que ce ne fut pas l'apôtre Pierre. L'Eglise de Rome fut fondée comme Antioche par la prédication de simples évangélistes. Elle n'exerça à ses débuts aucune influence prépondérante, malgré l'assertion des écrivains catholiques [5]; elle s'accrut considérablement pendant le séjour de saint Paul.

[1] Voir Baur, ouvrage cité, p. 59; — Schwegler, ouvr. cité, t. I, p. 167.
[2] Rom. I, 6; XI, 13. — [3] Rom. X, 1. — [4] Josèphe, *Ant*, III, 3.
[5] Voir l'abbé Cruice, *Etude sur les Philosophoumena*, p. 238.

L'effroyable persécution déchaînée contre elle sous Néron révèle la grandeur de ses progrès. Elle n'avait pas été à l'abri des déchirements ; les judéo-chrétiens fanatiques avaient cherché à contre-balancer le crédit de leur puissant adversaire. Ils avaient essayé d'ajouter un surcroît d'afflictions à sa captivité [1], mais ils avaient échoué honteusement dans leur tentative, car nous verrons l'influence de Paul prédominer à Rome d'une manière presque exclusive, pendant un siècle entier.

C'est à Corinthe que le judéo-christianisme livra sa grande bataille contre l'apôtre des gentils. Il y trouva un milieu favorable pour se développer. Ces Grecs convertis avaient apporté dans l'Eglise l'esprit subtil et mobile de leur race ; leur ancienne nature était imparfaitement domptée. Grands disputeurs, ils aimaient à disserter sur l'Evangile comme autrefois quelques-uns d'entre eux l'avaient fait sur la philosophie. L'Eglise de Corinthe avait reçu en abondance les dons du Saint-Esprit, et spécialement les dons les plus brillants, ceux qui portaient davantage un caractère merveilleux ; elle en avait tiré un grand orgueil et elle était dans cette disposition dangereuse où l'on cherche bien plus à exploiter la vérité dans l'intérêt de sa propre gloire, qu'à la servir avec humilité et fidélité [2]. On comprend quelle influence durent promptement y acquérir les faux docteurs que nous avons vus, en Galatie, déployer tant d'habileté et de passion. De violentes discussions furent soulevées par eux à Corinthe ; la piété et la charité se refroidirent, et

[1] Philipp. I, 16. — [2] 1 Cor. IV, 18-20.

la voix de Dieu se perdit en quelque sorte dans ce bruit confus de paroles discordantes. De graves désordres furent la conséquence de cet état de choses. Le lien de la fraternité était rompu par l'esprit de rivalité et d'orgueil. Aussi les chrétiens de Corinthe se mirent à discuter leurs intérêts temporels avec autant d'aigreur que leurs idées particulières; ils engagèrent entre eux des procès, et les portèrent devant les tribunaux païens[1]. Le sentiment de l'égalité des croyants devant Dieu s'affaiblit dans la même proportion que la fraternité chrétienne. Les distinctions mondaines tendaient à reparaître, non-seulement à l'heure du culte, comme dans les Eglises si sévèrement flagellées par la parole indignée de Jacques, mais encore dans ces repas destinés à effacer toute différence de rang et de position entre les chrétiens. Les riches venaient étaler leur profusion aux tables de l'agape, et insulter en quelque sorte à la pauvreté de leurs frères indigents au lieu d'y suppléer[2]. Enfin, juste châtiment de cet orgueil, d'affreux scandales déshonoraient l'Eglise de Corinthe. Les vices les plus honteux du paganisme y avaient fait invasion; elle allait même jusqu'à tolérer un incestueux dans son sein[3].

Tous ces désordres étaient en définitive les fâcheux effets de l'esprit de division qui avait atteint à sa source même la piété des Corinthiens. D'après la première lettre que saint Paul leur adressa nous voyons que quatre partis étaient en présence au milieu d'eux, le parti de Paul et celui d'Apollos, le parti de Céphas et celui de Christ[4].

[1] 1 Cor. VI, 1. — [2] 1 Cor. XI, 20, 21. — [3] 1 Cor. V, 1.— [4] 1 Cor. I, 12.

Les deux premiers se distinguaient plutôt par des préférences personnelles que par des divergences de vues. Apollos professait les mêmes principes que Paul ; il le regardait comme son maître, et rien ne serait plus injuste que de lui imputer la formation d'une secte à Corinthe. Il est probable que par sa grande éloquence et sa vaste science il avait su donner un attrait particulier à l'exposition de la vérité. On voit par l'épître aux Hébreux avec quel art il savait la présenter. Il mettait au service de Jésus-Christ l'habileté dialectique toujours féconde en ingénieux rapprochements, qui faisait la gloire des synagogues d'Alexandrie ; il avait acquis ainsi une prodigieuse influence dans une Eglise où l'on était encore beaucoup trop sensible aux attraits de la sagesse humaine. Apollos ne lui faisait aucune concession ; lui aussi prêchait la folie de la croix, mais il la présentait sous une forme savante et philosophique. C'était cette forme que l'on idolâtrait à Corinthe, sans s'attacher à la doctrine qu'elle enveloppait. Il y avait donc une exagération coupable dans l'enthousiasme que l'on professait pour Apollos, et Paul la signale avec une admirable délicatesse, ne faisant point remonter ses reproches à celui qui était l'objet innocent de cette admiration fanatique, mais y démêlant avec la sûreté de son coup d'œil la préoccupation immodérée de l'éloquence humaine et un attrait dangereux pour une habile argumentation[1].

Du reste, Paul n'est pas moins sévère pour ses propres partisans, car eux aussi formaient un parti. Ils

[1] 1 Cor. II, 1.

s'étaient attachés à sa personne plus encore qu'à la vérité, et ils mettaient autant de passion à le défendre que ses adversaires en mettaient à l'attaquer[1]. Ils avaient en outre tiré de fausses conséquences de ses principes; ils les avaient exagérés dans la pratique; ils ne savaient pas comme saint Paul unir la charité à la fidélité, et dans l'orgueil de leur supériorité intellectuelle ils froissaient la conscience timorée de leurs frères. Ce qu'il y avait de plus grave chez eux, c'est qu'ils se mettaient en opposition ouverte avec l'arrêté du concile de Jérusalem qui concernait les viandes sacrifiées aux idoles; ils refusaient ainsi d'entrer dans le système de concessions réciproques qui devait amener graduellement l'émancipation de l'Eglise. C'est par là qu'ils montraient une tendance étroite et sectaire. Ils portaient un esprit charnel dans la manière dont ils défendaient de grands principes et soutenaient une noble cause. Avec plus de charité et d'humilité ils eussent formé l'Eglise véritable de Corinthe, au lieu de n'être qu'un parti de plus dans son sein pour la ruiner et la déchirer.

Le parti de Céphas ou de Pierre avait pour chefs les faux docteurs judaïsants. Ils se couvraient bien à tort du nom vénéré de Pierre, comme les partisans d'Apollos abusaient malgré lui de son nom. L'épître aux Galates nous a déjà appris la tactique de ces faux docteurs : ils opposaient à saint Paul les douze apôtres, comme investis d'une autorité bien supérieure à la sienne. Le parti de Céphas s'attachait donc, à Corinthe

[1] 1 Cor. III, 4.

comme en Galatie, à dénier à Paul ses titres à l'apostolat. Il n'y avait pas de plus sûr moyen de ruiner son œuvre; car une fois son autorité écartée, il devenait facile de faire revivre les préjugés juifs, et Pierre n'était pas là pour démentir ceux qui le faisaient parler. Les ennemis de Paul mirent tout en œuvre pour détacher de lui les Corinthiens. Ils paraissent avoir à Corinthe plus qu'ailleurs dirigé leurs coups contre sa personne, car son apologie porte plus sur lui-même que sur sa théologie; on voit qu'il a été attaqué sur tous les points à la fois. Les faux docteurs avaient cherché d'abord à jeter de la défaveur sur la simplicité un peu nue de son enseignement; ils s'étaient même raillés de sa faiblesse corporelle et de ses souffrances. « Ses lettres, disait-on, sont à la vérité graves et fortes, mais la présence de son corps est faible et sa parole est méprisable [1]. » Non contents de contester son apostolat au point de vue légal, ses détracteurs l'avaient contesté au point de vue moral et chrétien en dénigrant ses travaux missionnaires [2], arrachant à son humilité cette protestation énergique : « J'estime que je n'ai été en rien inférieur aux autres apôtres [3].

Paul mentionne un quatrième parti, qu'il appelle le parti de Christ [4]. On a voulu y voir une simple fraction du parti de Céphas, qui se serait distinguée par un fanatisme judaïsant dépassant toute mesure [5]. Mais il est im-

[1] 2 Cor. X, 11. — [2] 2 Cor. XI, 22, 24. — [3] 2 Cor. XI, 5.
[4] Ἐγὼ δὲ Χριστοῦ. (1 Cor. I, 12.)
[5] Schwegler, *Nachapost. Zeit.*, I, 161. — Baur, *Das Christ. der drei erst. Jahrh.*, 57, 58. — Reuss, *Geschichte des N. T.*, p. 55.

possible de tracer une ligne de démarcation un peu nette entre deux tendances si semblables. Il n'est pas de secte qui n'ait ses partisans modérés et ses disciples exaltés, et s'il fallait donner des noms différents à ces nuances, les subdivisions se multiplieraient à l'infini. D'autres théologiens ont vu dans le parti de Christ un parti exclusivement païen, formé de Grecs convertis qui cherchaient à transplanter les spéculations de la philosophie dans l'Eglise, et qui, rejetant dédaigneusement l'autorité apostolique, prétendaient avoir seuls compris la pensée de Jésus-Christ et relever directement de lui[1]. Mais cette explication ne repose sur aucun fondement; la désignation du parti *de Christ* indique une origine hébraïque; on concevrait difficilement qu'une tendance helléniste eût donné ce nom théocratique au Seigneur. Il nous semble que sans recourir à une troisième hypothèse aussi peu fondée, celle d'un mysticisme transcendant qui aurait prétendu à une communication directe par visions avec le Sauveur[2], on peut combiner heureusement les deux premières.

Le parti de Christ est bien d'origine juive, mais il appartient à ce judaïsme éclectique de l'époque, pénétré d'éléments païens et plus ou moins altéré par le dualisme oriental. Il est notoire que dans ces temps de syncrétisme universel un grand nombre de Juifs, soit à Alexandrie, soit en Judée, soit ailleurs, avaient subi fortement l'influence des idées étrangères. Nous en

[1] Néander, *Pflanz.*, t. I, p. 383.
[2] De Wette, *Comment. in Corinth. Brief.* Einleit., 3, 4. — Schenkel, *Inquisitio critica historica de Eccles. Corinth.*, p. 90.

avons déjà fourni des preuves abondantes, et nous en trouverons de nouvelles dans l'étude des hérésies de Colosses et d'Ephèse. Or Paul nous apprend qu'une fraction de l'Eglise de Corinthe professait les principes d'un faux spiritualisme au sujet de la résurrection des corps [1], et inclinait à l'ascétisme absolu dans le mariage [2]. Ces opinions procédaient d'un dualisme plus ou moins conséquent. Ces chrétiens ne pouvaient appartenir ni au parti de Paul, ni à celui d'Apollos, ni surtout à celui de Pierre, car rien n'était plus opposé au légalisme pharisaïque. Nous sommes fondés à reconnaître en eux le quatrième parti désigné par l'Apôtre comme parti de Christ. Il avait probablement pris ce nom sacré pour établir sa supériorité sur tous les autres; peut-être quelques-uns de ses adhérents se vantaient-ils d'avoir été en relation directe avec le Seigneur ou bien s'appuyaient-ils sur quelque fragment de ses discours mal compris et détournés de leur vrai sens. Ainsi dans cette mêlée des disputes de l'Eglise de Corinthe, toutes les erreurs s'entre-choquaient. Les racines d'amertume, qui devaient plus tard porter tant de fruits mortels, s'étaient implantées sur ce sol fertile, dont l'ancienne culture, raffinée et brillante, était encore imparfaitement renouvelée par l'Esprit de Dieu.

Les lettres de Paul aux Corinthiens eurent les résultats les plus heureux. Déjà dans la seconde on voit qu'il a ressaisi la direction des esprits dans cette Eglise qui lui

[1] « Comment quelques-uns d'entre vous disent-ils qu'il n'y a point de résurrection?» (1 Cor. XV, 12, 38.)

[2] 1 Cor. VII, 1-4.

devait tant de reconnaissance. Son désintéressement héroïque, qui le poussait à refuser tout secours d'argent dans la crainte de prêter le moindre prétexte à ses accusateurs; ses paroles tantôt embrasées du feu de sa charité, tantôt trempées de ses larmes, tantôt acérées comme un glaive de Dieu; ses souffrances surtout, peintes par lui avec une éloquence si émue; tout ce que renferment et rappellent ces inimitables lettres, lui ramena le cœur des Corinthiens. Comment auraient-ils résisté à des appels comme ceux-ci: « Je n'écris pas ces choses pour vous faire honte, mais je vous avertis comme mes chers enfants; car quand vous auriez dix mille maîtres en Jésus-Christ, néanmoins vous n'avez pas plusieurs pères, car c'est moi qui vous ai engendrés en Jésus-Christ par l'Evangile [1]. » Le parti judéo-chrétien fut vaincu à Corinthe comme à Philippes et en Galatie. Nous avons ainsi réduit à sa juste valeur l'assertion que l'Eglise du premier siècle aurait été divisée en deux fractions à peu près égales, qui auraient eu chaçune à leur tête des apôtres, et qui, pour ne pas pousser la rupture et la lutte jusqu'aux derniers scandales, auraient été forcées de se rapprocher l'une de l'autre par une série de combinaisons diplomatiques. Le judéo-christianisme n'a été vraiment puissant que pendant la période où il n'avait pas conscience de lui-même avant que la question de l'universalisme chrétien eût été posée. Mais depuis le concile de Jérusalem il n'a eu aucun apôtre pour le défendre, tous ont admis l'abrogation de la circonci-

[1] 1 Cor. IV, 14, 15.

sion pour les païens convertis. Il a pu soulever de violents orages dans de jeunes Eglises dont il surprenait et exploitait l'inexpérience, mais il n'a pu nulle part résister à la polémique de saint Paul ; à la fin de cette période il tend déjà à s'organiser comme secte et comme hérésie en dehors de l'Eglise. L'histoire du second siècle établira clairement sa défaite complète au premier.

§ 2. *Hérésies dualistes en Crète, à Colosses et à Ephèse.*

L'hérésie judaïsante ne fut pas la seule contre laquelle Paul eut à lutter. Dans les Eglises de Crète, à Colosses et à Ephèse il se trouva en présence de l'antique dualisme oriental, si puissant à cette époque, non-seulement parce qu'il renfermait le dernier mot des religions et des philosophies païennes, mais encore parce qu'il semblait tenir en réserve de précieux trésors de connaissance et garder sous le voile de ses mystères de suprêmes ressources pour l'humanité. Nous l'avons décrit avec assez de soin dans notre Introduction pour que nous nous bornions maintenant à caractériser la forme spéciale qu'il revêtit à son premier contact avec le christianisme. L'île de Crète était un milieu très favorable au développement d'une hérésie dualiste, car les idées pythagoriciennes y avaient obtenu un grand crédit. Epiménide, le poëte Crétois cité par saint Paul, s'en était inspiré. Quant à Ephèse, on sait qu'elle était devenue la métropole de l'Asie Mineure et un centre religieux important entre l'Orient et l'Occident. Il suffit

de se souvenir que Colosses était une ville phrygienne pour comprendre la prompte apparition de l'hérésie dans l'Eglise qui y avait été fondée par un disciple de Paul. Avant de retracer l'histoire des fausses doctrines signalées par l'Apôtre, nous devons rappeler la première tentative connue de combiner le christianisme avec la théosophie orientale : nous voulons parler du système de Simon le Magicien. La découverte des *Philosophoumena* a confirmé l'opinion unanime des Pères, qui voyaient en lui le premier des hérétiques. Nous avons analysé son bizarre système sous sa première forme, tel qu'il l'avait élaboré avant de connaître la religion nouvelle. Il ne nous reste plus qu'à l'étudier sous sa forme définitive en rappelant succinctement ses principes fondamentaux. Cette exposition nous servira à mieux comprendre les hérésies de Colosses et d'Ephèse, car elles appartiennent au même courant d'idées.

Nous avons vu que le principe premier de toutes choses dans ce bizarre système est une puissance obscure et mystérieuse, espèce de virtualité infinie [1]. Ce premier principe est le feu : il est d'abord caché et invisible, purement virtuel ; mais il est destiné à passer de la virtualité à l'actualité, à la réalité [2]. Simon le compare à un arbre : les racines plongeant dans le sol correspondent au feu caché et virtuel ; le tronc, les branches et

[1] Ἀπέραντον δὲ εἶναι δύναμιν ὁ Σίμων προσαγορεύει τῶν ὅλων τὴν ἀρχήν. (*Philosophoumena*, 163.)

[2] Ἀλλὰ γὰρ εἶναι τὴν τοῦ πυρὸς διπλῆν τινα τὴν φύσιν, καὶ τῆς διπλῆς ταύτης καλεῖ τὸ μέν τι κρυπτὸν, τὸ δέ τι φανερόν. (*Philos.*, 90.)

les feuilles au feu manifesté [1]. Dans la virtualité infinie sont renfermés toutes les racines, tous les germes du monde, et tout d'abord les deux grands principes opposés qui constituent le dualisme : le principe mâle, actif, spirituel ou l'*esprit*, et le principe féminin, réceptif, ou l'*idée* [2]. L'esprit représente le principe actif, l'idée le principe passif. En passant de la virtualité à l'actualité, l'*esprit* devient le ciel, l'*idée* devient la *terre*. La création est une manifestation nécessaire du premier principe ; par elle il passe de la possibilité à la réalité [3]; s'il ne se réalisait pas de cette manière, il resterait à l'état de virtualité pure, comme la géométrie dans l'esprit du géomètre ou la grammaire dans l'esprit du grammairien [4]. Il y a dans chaque être un germe immortel et bienheureux *qui a été*, *qui est* et *qui sera*. C'est une parcelle de ce premier principe qui a été virtualité, qui est énergie et réalité dans le monde et qui revient incessamment à sa virtualité essentielle pour prendre à l'infini de nouvelles formes. Ce premier principe est la force unique répandue en haut, en bas,

[1] *Philos.*, 164.

[2] Νοῦν καὶ ἐπίνοιαν. (*Philos.*, 161.) L'esprit est le principe actif, l'idée le principe passif. Simon comptait six racines des choses divisées par couples : l'esprit et l'idée, la voix et le nom, la conclusion et la réflexion. En passant de la virtualité à la réalité, ils prennent d'autres noms, et nous avons ainsi trois couples nouveaux : le ciel et la terre, le soleil et la lune, l'air et l'eau.

[3] Τὸ πνεῦμα ἐὰν μὴ ἐξεικονισθῇ μετὰ τοῦ κόσμου ἀπολεῖται, δυνάμει μεῖνον μόνον καὶ μὴ ἐνεργείᾳ γενόμενον. (*Philos.*, 167.)

[4] Ἑστὼς ἄνω, ἐν τῇ ἀγεννήτῳ δυνάμει, στὰς κάτω, ἐν τῇ ῥοῇ τῶν ὑδάτων, ἐν εἰκόνι γεννηθεὶς, στησόμενος ἄνω, παρὰ τὴν μακαρίαν ἀπέραντον δύναμιν ἐὰν ἐξεικονισθῇ. (*Philos.*, 171.)

s'enfantant, se cherchant elle-même, se perdant, se retrouvant; elle est sa propre mère, son propre père, sa propre sœur, sa propre fille, racine unique de toutes choses, principe mâle et femelle [1]. L'homme est comme le résumé du monde, il est un parfait microcosme; il renferme le feu virtuel et le réalise dans son double élément.

Il n'était pas possible de formuler plus hardiment le panthéisme. Simon le Magicien revêtait ces idées de symboles sacrés, qu'il empruntait d'abord à l'Ancien Testament. Il s'efforçait de faire cadrer avec ses théories le récit de la création. Il voyait dans les six jours de l'œuvre créatrice les six racines de l'univers renfermées dans la virtualité infinie. Le septième jour figurait le principe premier, alors qu'il se ressaisit lui-même dans l'univers. Le ciel et la terre exprimaient la dualité première de l'esprit et de l'idée [2]. La description du paradis devenait à ses yeux l'histoire allégorique de la création de l'homme développée dans le Pentateuque [3]. Ainsi se retrouve déjà chez le père de la gnose cette tendance de toutes les hérésies gnostiques à transformer la révélation en cosmogonie. Mais Simon le Magicien ne se contentait pas de dénaturer à son profit le sens de l'Ancien Testament; il abusait également des paroles de Jésus-Christ. Il paraît qu'il avait mêlé à son panthéisme certaines idées émanatistes encore mal digérées.

Le passage de la virtualité à l'actualité ne se serait

[1] Αὐτῆς μήτηρ, αὐτῆς πατὴρ, αὐτῆς ἀδελφὴ, αὐτῆς σύζυγος, αὐτῆς θυγάτηρ. (*Philos.*, 171.) Ἀρσενόθηλυς δύναμις. (*Philos.*, 173.)

[2] *Philos.*, 167. — [3] *Philos.*, 168, 169.

pas effectué sans désordre; après que l'esprit eut enfanté, par son union avec l'idée, les anges, ceux-ci par jalousie se seraient emparés de leur mère et l'auraient emprisonnée dans les liens du corps [1]. Retenue captive dans le monde inférieur, elle se serait personnifiée dans une femme admirablement belle, reparaissant dans l'histoire sous des noms divers d'époque en époque. Jadis elle a pris les traits de cette fameuse Hélène dont la beauté fatale a allumé la guerre de Troie. Nous avons vu que Simon prétendait la reconnaître dans une courtisane de Tyr dont il avait fait sa compagne. Lui-même se donnait comme l'incarnation du principe rationnel destiné à l'affranchir [2]. Ainsi la chute n'est pas autre chose que la matérialisation, et la rédemption consiste à se débarrasser des liens corporels. Il ne paraît pas toutefois que la doctrine de Simon poussât ses disciples à l'ascétisme. Au contraire, ils se livraient aux plus abominables désordres sous prétexte de célébrer le vrai repas eucharistique, et ils décoraient leurs infamies du nom d'amour parfait [3].

C'est qu'en effet le dualisme produit aussi bien l'ex-

[1] Ici les *Philosophoumena* présentent une lacune. On y lit simplement ces mots : μετενσωματουμένην ὑπο τῶν ἀγγέλων (p. 174, 1). Irénée, si incomplet sur l'ensemble du système, nous donne le commentaire de cette phrase : « *Eunoiam* generare angelos et potestates a quibus et mundum hunc factum dixit. Posteaquam generavit eos hæc detenta est ab ipsis propter invidiam, quoniam nollent progenies alterius cujusdam putari esse. » (Irénée, *Contr. Hæres.*, I, c. XXIV.) Comparez Epiphane, I, 21.

[2] Nous avons déjà combattu l'idée que Simon fût l'incarnation du principe premier. (Voir 1er vol., p. 397.)

[3] Μακαρίζουσιν ἑαυτοὺς ἐπὶ τῇ ξένῃ μίξει, ταύτην εἶναι λέγοντες τὴν τελείαν ἀγάπην. (*Philos.*, 175.)

trême licence que l'extrême ascétisme. Les uns s'imaginent triompher de l'élément matériel en se mettant au-dessus de toute contrainte, tandis que les autres ne pensent jamais l'avoir assez anéanti par des privations immodérées. Simon le Magicien avait adopté la première méthode, et ses disciples l'exagérèrent après lui. Il se posait comme le grand libérateur, comme le Christ véritable. Il disait qu'il avait paru comme le Fils en Judée, comme le Père en Samarie et comme le Saint-Esprit au milieu des nations [1]; mais que, sous ces noms divers ou sous d'autres encore, il avait toujours accompli la même mission, qui consistait à délivrer l'idée des liens corporels. A cette intention il a pris une forme semblable aux puissances inférieures et il s'est soumis à une apparente souffrance [2]. La parabole de la brebis perdue figurait, d'après Simon, son œuvre rédemptrice. Ne cherchait-il pas, comme le bon pasteur, cette Hélène infortunée, objet de ses compassions, qui s'était égarée dans le monde inférieur comme la brebis dans le désert [3]? Il opérait son salut en se révélant à elle, et il devait la ramener dans le séjour supérieur d'où elle était tombée. Cette Hélène infortunée, personnification de l'idée retenue captive dans les liens de la nature, se

[1] *Philos.*, 175.—M. Bunsen (*Hippolytus*, I, 38, 39), prétend que Simon aurait parlé, dans ce passage, de Jésus-Christ et non de lui-même. Nous ne pouvons partager cette opinion, car évidemment Simon se donne comme le libérateur d'Hélène, le sauveur de la brebis perdue. C'est donc bien lui qui est le Christ; son docétisme lui permettait d'admettre des mutations de formes et de noms à l'infini.

[2] Δεδοκηκέναι πεπονθότα. (*Philos.*, 175.)

[3] Ταύτην τὸ πρόβατον τὸ πεπλανημένον. (*Philos.*, 174.)

retrouve en chaque homme, puisqu'il est un microcosme parfait et contient en lui tous les éléments du monde. L'œuvre d'affranchissement doit donc se poursuivre en chaque individu. Aussi Simon promettait-il le salut à tous ceux qui croiraient en lui et se réclameraient de son nom [1]. On s'explique facilement l'importance de la magie dans un système où il s'agissait avant tout de combattre contre les anges créateurs du monde et de vaincre des puissances cosmogoniques. Le point de vue moral était ainsi complétement sacrifié. Le mal n'a pas pour cause la volonté humaine pervertie, il résulte de la création angélique, et chaque homme est ce qu'il est de par cette création [2] : il est par conséquent sous le joug de la fatalité. Simon prétendait être seul capable de procurer l'affranchissement par sa doctrine et ses sortiléges [3].

Nous ne possédons aucun renseignement certain sur l'histoire de Simon le Magicien ou sur celle de son école. Nous avons déjà eu l'occasion de réfuter la légende de son séjour à Rome et de sa lutte avec saint Pierre. Il nous paraît probable qu'il aura recruté prin-

[1] Οὕτως τοῖς ἀνθρώποις σωτηρίαν παρέσχε διὰ τῆς ἰδίας ἐπιγνώσεως. (*Philos.*, 175.)

[2] Οὐ φύσει κακὸς ἀλλὰ θέσει. (*Philos.*, 176.)

[3] Il faut établir une certaine distinction entre le système de Simon et les développements qu'il a reçus de ses disciples. Ainsi nous pensons que l'opposition si tranchée entre l'Ancien et le Nouveau Testament, formulée dans ces mots : « Les prophéties ont été inspirées par les anges créateurs du monde » (*Phil.*, 175), est plutôt du fait des disciples que de celui du maître. En effet, Simon, dans beaucoup de passages, s'appuie librement sur l'Ancien Testament. D'ailleurs cette idée n'a eu ce degré de précision que bien plus tard. Au premier siècle le dualisme cherchait encore à s'abriter à l'ombre du judaïsme.

cipalement ses disciples en Samarie et dans les contrées environnantes [1]. Son système a une parenté évidente avec les superstitions phéniciennes telles que les *Philosophoumena* nous les font connaître. Nous sommes donc en droit de supposer que son influence directe ou indirecte n'aura pas été étrangère à la formation des hérésies signalées par saint Paul.

Ces hérésies se réduisent à une seule et même tendance à la fois judaïsante et dualiste, dont l'Apôtre signale avec soin les diverses phases. En Crète, à Colosses et à Ephèse, nous retrouvons le même fond d'idées, les mêmes principes, avec cette différence qu'en Crète les fausses doctrines sont encore en dehors de l'Eglise dont elles menacent de forcer l'entrée [2], tandis qu'à Colosses et à Ephèse elles ont fait invasion parmi les chrétiens et ont amené de tristes naufrages [3]. L'avenir paraît encore plus sombre que le présent, et l'Apôtre prévoit un développement effrayant de ces germes funestes [4]. Mais en Crète, comme à Colosses et à Ephèse, les faux docteurs sont sortis du judaïsme et en représentent la tendance ascétique et théosophique [5]. C'est ce qui res-

[1] Les fables des *Clémentines*, qui font voyager Simon dans les villes de la Syrie et de la Phénicie, reposent peut-être sur des traditions locales.

[2] Εἰσὶ γὰρ πολλοὶ, μάλιστα οἱ ἐκ περιτομῆς. (Tite I, 10.)

[3] Τίνες περὶ τὴν πίστιν ἐναυάγησαν. (1 Tim. I, 19; V, 21.)

[4] Tim. III, 2.

[5] Comp. Tite III, 19, et Tim. I, IV, 7.—Voir une excellente dissertation sur ce point dans la brochure de Mangold : *Die Irrlehrer der Pastoralbriefe.* Marburg, 1856. Il réfute très bien Credner et Thiersch, qui prétendaient que les hérésies combattues par saint Paul étaient multiples. Credner (*Einleit in N. Test.*, I, 348) comptait quatre hérésies différentes : 1° deux en Crète, une judaïsante et une sortie du paganisme; il se fondait

sort avec évidence des divers traits par lesquels saint Paul nous les fait connaître. Ils sont Juifs d'origine et ils ont la prétention d'être versés dans la connaissance de la loi[1]. Ils se distinguent par leur austérité apparente. Ils chargent les chrétiens de préceptes ascétiques, leur disant sans cesse : *Ne mange point de ceci, n'en goûte pas, n'y touche pas*[2]. Ils se donnent ainsi quelque air de sagesse en n'épargnant point le corps. Semblables au parti de Christ à Corinthe, ils condamnent le mariage[3] et ils arrivent par une conséquence naturelle de leurs principes à nier la résurrection des corps, et à prétendre qu'il n'y a pas d'autre résurrection que celle de l'âme renouvelée par Jésus-Christ[4]. Cet ensemble de vues procédait évidemment d'une philosophie dualiste qui assimilait la matière au mal. Ces hérétiques ne se contentaient pas de mettre le dualisme en pratique, ils le formulaient et ils s'efforçaient de lui donner une base spéculative; ils s'occupaient de fables et de questions folles, roulant sur la doctrine des anges[5]. Nous savons déjà par le système de Simon le Magicien que la doctrine des anges s'associait à une théorie d'émanation encore confuse et incomplète. Nous reconnaissons dans

sur Tite I, 10 (μάλιστα οἱ ἐκ περιτομῆς), mais il n'est question dans ce passage que d'une seule hérésie judaïsante; 2° deux hérésies à Ephèse, une déjà formée et une en préparation (2 Tim. III, 2); mais Paul parle évidemment des développements d'une seule hérésie.

1 Νομοδιδάσκαλοι. (1 Tim. I, 7.) Les hérétiques de Colosses sont aussi des Juifs. (Coloss. II, 16.)

2 Coloss. II, 21. Comp. Tite I., 15.

3 Κωλυόντων γαμεῖν. (1 Tim. IV, 3.)

4 Λέγοντες τὴν ἀνάστασιν ἤδη γεγόνεναι. (2 Tim. II, 18.)

5 1 Tim. I, 4; 2 Tim. IV, 4; Coloss. II, 18.

ces vaines spéculations cette science faussement ainsi nommée condamnée par l'Apôtre[1]. Ces hérétiques imitaient aussi Simon le Magicien en exploitant à leur profit les saintes Ecritures et en les tordant pour en tirer la confirmation de leurs idées favorites. Ils interprétaient allégoriquement la partie historique de l'Ancien Testament et couvraient ainsi leurs erreurs monstrueuses d'un voile sacré[2].

[1] 1 Tim. VI, 20.

[2] C'est le sens que nous donnons aux mots *généalogies qui n'ont point de fin* (1 Tim. I, 4). On a voulu y voir les *généalogies* des *Eons*, dans le système émanatiste; mais cela supposerait un gnosticisme beaucoup plus avancé que celui qui nous est ici dépeint. Mangold établit que jamais le mot de généalogie n'a été pris dans ce sens dans les systèmes gnostiques. Il cite, après Dæhne, un passage de Philon qui justifie notre interprétation. Philon, en effet, après avoir divisé le Pentateuque en deux parties la première concernant les lois et les ordonnances, et la seconde les documents historiques, établit encore dans cette dernière deux sous-divisions : la partie historique proprement dite et la partie *généalogique :* Ἐστὶν οὖν τοῦ ἱστορικοῦ, τὸ μὲν περὶ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως, τὸ δὲ γενεαλογικὸν· τοῦ δὲ γενεαλογικοῦ, τὸ μὲν περὶ κολάσεως ἀσεβῶν, τὸ δὲ αὖ περὶ τιμῆς δικαίων. « Des généalogies, une partie porte sur les châtiments des méchants, et une autre sur les récompenses des justes. » (Philon, *De Vita contemplativa*, α. ο. θ. § 4.) Ainsi les généalogies, d'après lui, doivent servir à montrer le châtiment des méchants et la récompense des justes. Il est évident qu'elles ne peuvent le faire que quand elles sont interprétées allégoriquement. Or, on sait que Philon trouvait dans les généalogies toute une psychologie. Les noms figuraient pour lui les états de l'âme (τρόποι τῆς ψυχῆς). Il est facile de se représenter quel parti les hérétiques judaïsants pouvaient tirer des innombrables généalogies de l'Ancien Testament. Ce qui nous a décidé pour cette explication de Dæhne et de Mangold, c'est un passage des *Philosophoumena* non cité par le dernier, et qui renferme précisément un exemple de cet emploi mythique des généalogies de la part de ces hérétiques *Ophites*, que l'on peut regarder comme les successeurs immédiats des faux docteurs signalés dans les épîtres pastorales. Nous y lisons ce qui suit : « Les *Séthiens* (une des nombreuses ramifications des Ophites) disent que Moïse appuie leur doctrine quand il dit que dans le paradis, Adam, Eve et le serpent étaient au nombre de trois, et quand il nomme Caïn, Abel et Seth, ou encore Sem,

La question qui se pose maintenant est de savoir à quelle secte connue se rattachaient ces premiers hérétiques. On les a présentés comme professant un gnosticisme déjà complet et systématisé, en tout point semblable à celui du second siècle, et l'on s'est servi de cette hypothèse pour contester l'authenticité des épîtres pastorales[1]. Mais les traits généraux dont se sert l'Apôtre pour nous représenter les faux docteurs d'Ephèse se rapportent bien mieux à une première ébauche du gnosticisme qu'à un système achevé et coulé tout d'une pièce comme celui de Valentin et de Marcion. Il est évident, d'après la lettre aux Corinthiens, que les idées dualistes et ascétiques étaient en fermentation dans les Eglises d'alors comme dans le monde entier. Cette fermentation devait être bien plus prononcée dans des villes comme Colosses et Ephèse. Un mouvement aussi important que le gnosticisme a dû être préparé de longue main comme tous les grands mouvements de l'esprit humain. Il a existé à l'état de tendance longtemps avant de s'être constitué en école philosophique. Le système de Simon le Magicien prouve l'existence d'ébauches gnostiques dès le premier siècle.

Les hérésies de Colosses et d'Ephèse ne doivent pas être exclusivement rapportées à la direction ascétique du

Cham et Japhet; enfin quand il parle des trois patriarches Abraham, Isaac et Jacob. (Ὅταν λέγῃ τρεῖς πατριάρχας Ἀβραάμ, Ισαάκ, Ἰακώβ.) (*Philos.*, 143).

[1] Baur, *Die sogenannten Pastoralbriefe*. — Schwegler, *Nachapost. Zeit.*, II, 142.—Voir l'excellente réplique de M. Reuss : *Geschichte der Heil. Schr. N. T.*, 115, 116.

judaïsme[1]. L'influence des idées païennes a eu selon nous une grande part sur la formation des fausses doctrines dénoncées à Tite et à Timothée. Sans doute cette influence est déjà sensible dans la direction ascétique du judaïsme. L'école juive d'Alexandrie est un produit du platonisme et des religions orientales. Les esséniens ont transplanté sur la terre de Judée le dualisme de Philon en lui donnant un caractère plus pratique. Eux aussi admettaient l'éternelle opposition entre l'esprit et la matière ; ils voyaient dans le corps la prison de l'âme, la véritable cause du mal, et à l'exemple des thérapeutes d'Alexandrie ils professaient l'ascétisme le plus exagéré[2].

Toutefois nous sommes porté à admettre que les hérétiques de Colosses, d'Ephèse et de Crète n'ont pas seulement subi indirectement l'influence païenne au travers d'une secte juive, mais qu'ils ont encore emprunté au paganisme des éléments nouveaux et qu'ils sont arrivés à un dualisme plus tranché. Ils ont incontestablement puisé leurs premières inspirations dans l'essénisme ou dans la doctrine de Philon puisqu'ils étaient sortis du judaïsme; mais ils avaient dépassé de beaucoup ce panthéisme mitigé. Nous ne pouvons voir en eux de purs esséniens ni de purs alexandrins. Il n'est pas prouvé que les premiers aient exercé une propagande active en dehors de la Judée, et quant aux seconds, ils ne formaient école qu'en Egypte. Les idées fondamentales des uns et des autres étaient dans l'atmosphère morale de l'époque; c'était « la puissance répandue dans les airs. »

[1] Josèphe, *Bell. judaic.*, II, 8-11. — [2] C'est l'hypothèse de Mangold.

Ces idées devaient avoir des manifestations variées, partout où elles rencontreraient un sol favorable pour s'implanter, et quel sol eût été plus favorable que la province de Phrygie, au centre de laquelle l'Eglise de Colosses était placée? Les mystères de Cybèle ou de la grande déesse, d'Athis, de Pan, de Bacchus, étaient inspirés par le panthéisme dualiste qui produisait à la fois le dévergondage le plus infâme et l'ascétisme effréné. Saint Hippolyte nous apprend que les hérésies du commencement du second siècle, c'est-à-dire les hérésies qui ont immédiatement succédé à celles que combat saint Paul ont abondamment puisé dans ces mythes et ces mystères[1]. Il déclare en même temps que longtemps avant d'éclater elles ont couvé dans l'ombre. « Cette hydre, dit-il, qui a vomi tant de blasphèmes contre le Christ, a été cachée pendant de longues années[2]. » Le système de Simon le Magicien, qui remonte au même temps, était fortement imprégné d'éléments empruntés au panthéisme oriental. Il nous paraît donc probable que les hérétiques de Colosses et d'Ephèse ont composé un mélange hybride des idées juives et des idées païennes. Il n'est pas possible de présenter un tableau exact de leur système. Il suffit de savoir qu'il poussait à l'ascétisme en s'appuyant sur un ramassis de vaines fables et sur des principes émanatistes, pour y reconnaître une sorte de gnosticisme anticipé. A de fausses et vaines spéculations l'Apôtre

[1] Ζητοῦσι δὲ οὐκ ἀπὸ τῶν γραφῶν, ἀλλὰ καὶ τοῦτο ἀπὸ τῶν μυστικῶν. (*Philos.*, 98, 99, 117-119.)

[2] Ὧν πολλοῖς ἔτεσιν ἔλαθεν ἡ κατὰ Χριστοῦ δυσφημία. (*Philos.*, 123.)

Paul oppose la grande et féconde spéculation chrétienne, celle qui n'admet d'autre intermédiaire entre Dieu et le monde que le Fils éternel, qui est l'image empreinte de sa personne, « par qui et pour qui toutes choses ont été créées[1]. » Il montre vaincues à la croix toutes les puissances malfaisantes par lesquelles la fausse gnose essayait de combler l'abîme entre la terre et le ciel[2]. Il s'attache surtout à signaler les dangers de l'hérésie au point de vue de la vie chrétienne. Il représente les faux docteurs se glissant dans les maisons, essayant de s'emparer de l'esprit des femmes, principalement de celles qui sont chargées de péché, poursuivant un but intéressé et cherchant à satisfaire à la fois leur orgueil et leur avarice[3].

L'immoralité cachée qui a toujours infecté le gnosticisme apparaît ainsi dès ses débuts, et il se révèle à nous sous cette première forme qui n'a rien de systématique avec tous ses traits distinctifs, ses prétentions à la spéculation profonde qui aboutissent à des contes de vieilles ; sa science vaine, qui apprend toujours sans jamais rien savoir; ses folles imaginations sur les anges, son mélange d'ascétisme et de libertinage. Il fut sans doute contenu par les sévères avertissements de l'Apôtre ; mais de même que le judéo-christianisme, il devait se relever des coups qui lui avaient été portés, coordonner ses éléments disparates, répudier son origine judaïque, et plus conséquent avec lui-même et mieux armé, engager contre l'Eglise une lutte redoutable.

[1] Coloss. I, 16 — [2] Coloss., II, 15. — [3] Tite I, 11.

CHAPITRE V.

CONSTITUTION DES ÉGLISES PENDANT CETTE PÉRIODE[1].

§ I. — *Principes généraux de l'organisation ecclésiastique.*

Tandis que dans la première période de l'âge apostolique, la prédominance de l'élément miraculeux dans l'Eglise l'empêche de se donner une organisation fixe, on peut, dans cette seconde période, discerner les caractères essentiels de sa constitution. Ce qui n'avait été tout d'abord qu'ébauché, reçoit ses compléments nécessaires. L'idée même de l'Eglise est formulée avec une précision toute nouvelle. Tant que les chrétiens furent retenus dans les liens du particularisme juif, ils ne comprirent pas nettement qu'ils étaient appelés à former une société religieuse différant complétement de l'ancienne théocratie. Ils sentaient qu'un lien tout spécial

[1] L'ouvrage capital sur cette matière est : Rothe, *Anfænge der Christlichen Kirche.* — Voir aussi l'ouvrage de Ritschl, *Altcatholische Kirche,* et les diverses Histoires du siècle apostolique déjà citées. — Nous citons encore Bingham, *Origines seu Antiquitates ecclesiasticæ.* Halæ, 1724. — Vitringa, *De Synagog. vetere.* — *Ignatius von Antiochien und seine Zeit,* sieben Zendschreiben. Bunsen. Hamburg, 1847.

avait été établi entre ceux qui avaient été baptisés au nom de Jésus-Christ, mais ils se considéraient plutôt comme le véritable Israël que comme l'Eglise chrétienne. A mesure que le christianisme étendit ses conquêtes au sein du paganisme, les idées s'élargirent, et comme nous l'avons vu en esquissant la théologie de saint Paul, la vraie notion sur l'Eglise, l'idée du peuple « de franche volonté » recruté dans le monde entier, de l'humanité véritable reconstituée en Jésus-Christ, fut l'un des résultats les plus précieux de la mission apostolique. N'étant plus renfermée dans une seule ville, mais s'étant répandue en dehors des murs de Jérusalem sur toute la surface du monde païen, l'Eglise ne pouvait plus être considérée comme liée à des conditions purement extérieures. Le fait spirituel se dégageait du fait matériel, et au travers des Eglises visibles, commençait à apparaître l'Eglise invisible, qui les dépasse toutes et demeure leur type idéal.

C'est cette Eglise invisible que Paul contemple des yeux de la foi, quand il parle de l'épouse pure et sans tache du Christ[1]; elle seule possède l'unité de l'amour, si souvent rompue par la faute des diverses Eglises visibles[2]. Certes, l'Apôtre connaissait trop bien les misères de ces Eglises, il avait sondé leurs plaies d'une main trop courageuse, pour reconnaître en aucune d'elles l'Eglise « glorieuse, sainte et irrépréhensible » dont il parle aux chrétiens d'Ephèse [3]. Celui qui signalait avec tant d'énergie les désordres qui avaient éclaté

[1] Ephés., V, 13. — [2] Ephés., IV, 4, 5. — [3] Ephés. V, 27.

à Corinthe et à Colosses, au sein de communautés auxquelles il donne encore le nom d'Eglises, admettait évidemment la distinction entre l'Eglise visible et l'Eglise invisible. L'Eglise invisible formait à ses yeux « le corps de Christ, indissolublement uni dans toutes ses parties, et tirant sa substance du chef divin. » Là où il trouvait des déchirements et des schismes, il ne pouvait reconnaître ce corps mystique dans sa constitution normale. Quand il écrivait à l'Eglise de Corinthe pour condamner ses divisions : « Christ est-il divisé [1]? » — elle n'était pas pour lui l'image fidèle de la société idéale, où règne une union parfaite ; il distinguait donc entre l'Eglise invisible et ces Eglises particulières, qui n'en reproduisaient les caractères qu'avec tant d'imperfection. La première est, pour saint Paul, l'Eglise telle que Jésus-Christ la veut, correspondant à son type ; elle existe sur la terre dans la mesure où la foi véritable et la charité y existent elles-mêmes. Elle est le côté lumineux, céleste, de l'Eglise visible. L'Eglise invisible se retrouve par conséquent à des degrés divers dans chaque Eglise particulière, mais elle ne se confond absolument avec aucune.

D'après ces principes si simples, si incontestables, on se tromperait gravement en voyant dans l'Eglise primitive un vaste établissement hiérarchique, semblable à l'Eglise du quatrième siècle. Elle n'est point une Mère Eglise, *Mater Ecclesia*, imposant le joug de son unité extérieure à chaque Eglise locale. Cette idée est complétement étrangère au siècle apostolique. L'Eglise in-

[1] Μεμέρισται ὁ Χριστός. (1 Cor. I, 13.)

visible se réalise ou s'incarne dans les Eglises particulières. Ces Eglises s'organisent pour leur propre compte sur des bases identiques, mais avec de notables différences pour tout ce qui est secondaire; elles sont unies entre elles, mais le lien qu'elles ont formé est entièrement spirituel, il n'est jamais une chaîne. Chacune d'elles est une petite république, une société de croyants, une association de chrétiens, qui se dirige souverainement sans demander ses directions ni ses inspirations à d'autres Eglises. Paul n'invoque ni à Corinthe, ni en Galatie, ni à Ephèse, l'autorité de l'Eglise prise dans son ensemble. Les questions soulevées sont complétement tranchées dans le sein de l'Eglise locale; celle-ci est compétente pour se gouverner souverainement, à la condition de se conformer à la vérité. Les conférences tenues à Jérusalem, ne sont point une dérogation à cette règle. Il était nécessaire que les apôtres s'entendissent entre eux dans des circonstances si graves. D'ailleurs, nous avons reconnu que le prétendu concile ne rendit point de décrets absolus; il se borna à conseiller un compromis qui n'avait aucun caractère obligatoire.

Il est impossible dans toute cette période de trouver les traces d'une organisation générale des Eglises aboutissant à l'unité extérieure. Il n'y a pas d'assemblées communes et périodiques; il n'y a pas surtout de centre d'unité. Ceux qui le voient à Rome, commettent un étrange anachronisme. On sait en outre combien le rôle de l'apôtre, dont on a fait le chef de la prétendue monarchie ecclésiastique, fut effacé à cette époque. Si les Eglises eussent alors comme plus tard cherché un centre

religieux, elles eussent certainement choisi Jérusalem, qui avait été le glorieux berceau du christianisme. Mais l'Eglise de cette ville, bien loin d'exercer une large influence sur le développement de la pensée chrétienne pendant la période de saint Paul, ne suivit que de loin le mouvement imprimé par le grand apôtre. Les Eglises fondées au sein du paganisme, ne se firent aucun scrupule de rompre avec les pratiques du mosaïsme ; elles ne se crurent point obligées par amour pour l'uniformité, de conserver la forme du culte juif comme les chrétiens de Jérusalem; mais ces divergences secondaires n'empêchaient point l'unité essentielle de subsister : aussi les théologiens qui prétendent que ces différences se transformèrent en opposition véritable et en hostilité déclarée ne se trompent pas moins que les partisans de la hiérarchie. Nous avons une preuve touchante de l'union qui régnait entre les Eglises de l'Asie Mineure et de la Grèce, et celles de Palestine, dans ces collectes abondantes qui se faisaient jusque dans la Galatie et à Corinthe pour les pauvres de la Judée, aux sollicitations réitérées et instantes de saint Paul. Les Eglises de l'Asie Mineure, de la Macédoine et de l'Achaïe, envoyaient des délégués à Jérusalem afin d'y porter leurs offrandes, et avec leurs dons un témoignage vivant de leur amour fraternel. Jamais l'unité ne fut plus réelle que dans ces temps où elle se fondait sur la liberté, sans aucune contrainte. L'accord qui régnait entre les apôtres contribuait à la maintenir. Pierre écrit aux Eglises fondées par saint Paul dans l'Asie Mineure, comme Apollos, le disciple de Paul, écrit aux chrétiens de Jérusalem. Ainsi

nous avons au premier siècle une chrétienté véritable basée sur une foi commune, mais n'exerçant aucune pression, si ce n'est celle de la charité, sur les Eglises particulières, qui ont chacune leur physionomie et leur caractère distinct. On n'avait pas encore inventé cette Eglise impersonnelle, qui est autre chose que l'ensemble des Eglises locales et que la libre association des croyants, et qui, invoquant un droit divin arbitraire pour gouverner despotiquement le peuple de Dieu, n'a pas ses racines dans la foi individuelle. L'Eglise locale ou la congrégation, unie par un lien vivant à tous les chrétiens répandus dans le monde, voilà l'Eglise visible des temps apostoliques. La grande et sainte image de l'Eglise invisible s'aperçoit au travers des diverses Eglises locales, comme le soleil au travers des nuages qui l'obscurcissent; il faut, pour la contempler, s'élever au-dessus des misères et des imperfections qui se sont introduites dans ces Eglises. Les apôtres ne connaissent pas d'autre réalisation terrestre de l'Eglise que l'Eglise locale ou la congrégation[1].

Ainsi comprise, l'Eglise ne peut être considérée que comme la société des chrétiens. Elle n'ouvrait sa porte qu'aux croyants ou du moins qu'à ceux qui professaient la vraie foi. Elle ne pouvait empêcher que de faux chrétiens ne se glissassent subrepticement dans son sein, mais en principe elle ne reconnaissait comme ses membres que ceux qui se réclamaient du nom de Jésus-Christ et témoignaient d'une foi personnelle. Il suffit de

[1] « Die Kirchenverfassung war wesentlich Gemeindeverfassung. » (Bunsen, *Hippolytus*, II, 152.)

lire les lettres écrites par les apôtres aux diverses Eglises pour se convaincre qu'ils s'adressent, non pas à une multitude confuse où l'indifférence et même l'incrédulité ont trouvé place à côté de la piété et de la foi vivante, mais à une association de chrétiens, à une société religieuse qui se régit elle-même et qui n'a pas la prétention d'avoir deux catégories de membres : les convertis et les inconvertis. De graves désordres peuvent y éclater et la compromettre; des hypocrites peuvent s'y être introduits, mais on sent à la lecture de ces lettres que ces Eglises, dans leur ensemble, sont des sociétés chrétiennes. S'il en était autrement, que signifieraient ces salutations par lesquelles elles commencent : *Aux bien-aimés de Dieu, appelés et saints qui sont à Rome. — Ceux qui sont appelés saints à Corinthe. — Aux saints et fidèles qui sont à Ephèse* [1]. Le ton général des épîtres, les sujets qu'elles abordent, les délibérations qu'elles provoquent sur les points les plus délicats de la pratique chrétienne écartent absolument l'idée que de telles Eglises aient été uniquement des institutions pédagogiques destinées à former d'autorité la foi dans les cœurs. Ce sont des Eglises missionnaires, vrais foyers d'évangélisation, répandant la lumière autour d'elles. L'idée d'une simple école où se pressent les multitudes inconverties tombe devant des paroles comme celles-ci : « Quand quelqu'un d'entre vous a un différend avec un autre, ose-t-il l'appeler en jugement devant les infidèles plutôt que devant les saints [2]. »

[1] Rom. I, 7; 1 Cor. I, 2; Ephés. I, 1. — [2] 1 Cor. VI, 1.

Cette notion de l'Eglise, qui en fait la société des croyants, résulte des vues générales de saint Paul sur le rapport des deux alliances. Tandis que l'ancienne économie était une théocratie liée à des faits extérieurs et matériels, la nouvelle est essentiellement spirituelle. Devant la croix, les priviléges nationaux ou de naissance ont été abolis. « Il n'y a plus ni Grecs, ni Juifs, ni esclave, ni libre, mais Christ est tout en tous [1]. » En d'autres termes, la nouvelle naissance ou la foi personnelle introduit seule dans l'Eglise. Paul, en combattant énergiquement les faux docteurs qui voulaient imposer la circoncision aux chrétiens, a écarté par là même l'idée de la religion impersonnelle et traditionnelle, qui est dépendante de la situation extérieure et se transmet par la naissance. Il n'a pas simplement repoussé dans la circoncision une forme et une cérémonie judaïques, il a surtout repoussé un principe, celui d'une religion nationale et théocratique qui passe de génération en génération par droit d'héritage. Hériter sans accepter, n'a aucune valeur dans l'Eglise chrétienne, tandis qu'accepter sans avoir hérité suffit au salut. Tout en revient donc à cette adhésion personnelle, c'est-à-dire à la foi.

Non-seulement, chaque Eglise, au siècle apostolique, réclamait en fait un acte positif et personnel d'adhésion pour recevoir ses nouveaux membres, mais elle devait encore rejeter de son sein les éléments impurs qui y avaient pénétré et qui, tombant sous l'appréciation hu-

[1] Coloss. III, 11.

maine, pouvaient être discernés et repoussés « Otez le vieux levain, » écrivait l'Apôtre aux Corinthiens, en faisant allusion aux pécheurs scandaleux qui s'étaient glissés dans les rangs des chrétiens [1].

§ 2. *Les dons et les charges.*

Le sacerdoce universel était sérieusement réalisé dans les Eglises apostoliques [2]. Composées de croyants sincères, elles n'admettaient pas la distinction trop fréquente entre les membres actifs et les membres passifs. Tous les chrétiens étaient appelés à contribuer de leur zèle et de leur piété au bien général. Les charges existent, mais elles sont bien loin d'absorber entièrement l'activité de l'Eglise. Elles n'ont pas l'importance qu'elles acquerront plus tard, quand les dons du Saint-Esprit auront perdu leur caractère extraordinaire, et que l'élément surnaturel aura pénétré plus intimement l'élément naturel dans le chrétien. A cette période, l'organisation est constamment envahie par le miracle comme les rives d'un fleuve débordant sont couvertes par ses eaux trop impétueuses. La limite entre les charges ecclésiastiques et les dons accordés à tous les croyants est si peu marquée, que Paul les place sur la même ligne : « Dieu a établi, dit-il, dans l'Eglise, premièrement les apôtres, secondement les prophètes, en troisième lieu les docteurs, ensuite ceux qui ont le don

[1] 1 Cor. V, 7. Nous reviendrons à la question de la discipline apostolique quand nous parlerons de la sainte Cène.

[2] Voir d'excellentes remarques de Baur (*Geschichte der drei erst. Jahrh.*, p. 248, 249).

des miracles, puis ceux qui ont les dons de guérir, de secourir, de gouverner, de parler diverses langues [1]. Essayons de distinguer, dans cette confusion qui caractérise l'âge apostolique, la diversité des dons.

Le christianisme est la religion de la grâce. Il enseigne que tous les dons parfaits descendent de Dieu, qui les répand par son Esprit [2]. Non-seulement le Saint-Esprit renouvelle le cœur par la conversion, mais encore il communique au croyant les diverses aptitudes qui lui sont nécessaires pour glorifier Dieu. Toutefois, on se tromperait, si l'on s'imaginait qu'il y a incompatibilité absolue entre les dons de la grâce et les dons de la nature. Le Dieu de la rédemption est aussi le Dieu de la création. Les dons naturels ne sont pas annulés par le Saint-Esprit; bien au contraire, il les accepte et se les assimile en les épurant et en leur communiquant une vertu céleste qui les tourne au bien de l'Eglise. Ils deviennent alors des *dons spirituels* [3]. La proportion de l'élément surnaturel peut varier dans ces dons; elle peut être plus ou moins forte. Quelquefois même l'élément naturel semble tout à fait absorbé. Il en est ainsi aux origines du siècle apostolique; mais déjà à sa seconde période, les dons purement surnaturels diminuent; ils tendent à se régler et à se discipliner, tandis que les dons où l'aptitude naturelle pénétrée par la grâce joue le premier rôle, se multiplient et acquièrent toujours plus d'importance [4]. Il est facile, en partant de ces vues

[1] 1 Cor. XII, 28. — [2] Jacq. I, 7.
[3] Διαιρέσεις δὲ χαρισμάτων εἰσὶν, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα. (1 Cor. XII, 4.)
[4] Néander, *Pflanz.*, I, 233, 235.

générales, d'établir une distinction entre les dons divers énumérés par saint Paul.

Le don qui porte le plus l'empreinte du surnaturel pur est le don des langues [1]. Il s'est modifié à cette seconde période de l'âge apostolique. Ceux qui parlaient les langues étrangères à la Pentecôte étaient compris de leurs auditeurs. Ils ne l'étaient plus au temps de saint Paul. Le don des langues semble avoir été à cette époque un langage inarticulé, une psalmodie mystérieuse, manifestation étrange de cet état d'extase où la pensée, plongée dans l'infini, a perdu toute précision, submergée en quelque sorte par l'effusion du divin. C'est ce qui ressort de la manière dont Paul décrit le don des langues [2]. » Il en est comme des choses inanimées qui rendent un son, soit une flûte, soit une harpe. Si elles ne forment point des tons distincts, comment reconnaîtra-t-on ce qui est joué sur la flûte ou sur la harpe [3]? » En s'abandonnant sans frein à l'extase religieuse, on pouvait arriver à une excitation toujours plus grande, se complaire dans un état psychologique qui n'était pas sans péril et développer avec excès ce don des langues qui n'était d'aucune utilité pour l'édification de l'Eglise. Aussi saint Paul s'efforce-t-il de le contenir dans une juste mesure. Il ne veut pas même qu'on s'y livre s'il n'y a pas dans l'assemblée des frères capables d'interpréter les langues inconnues. Ce don

[1] Γένη γλωσσῶν. (1 Cor. XII, 28.)
[2] Celui qui parle une langue inconnue s'édifie soi-même; mais celui qui prophétise édifie l'Eglise. (1 Cor. XIV, 4-26.)
[3] Cor. XIV, 7.

d'interprétation était l'une des manifestations du don de prophétie qui avait encore un caractère miraculeux, bien qu'il ne condamnât pas l'homme à une passivité absolue comme le don des langues. Le prophète était l'organe de l'inspiration divine; tantôt il annonçait l'avenir[1], tantôt il lisait dans les cœurs[2] et reconnaissait les vocations[3], tantôt il enseignait avec une puissance extraordinaire qui révélait une action spéciale de l'Esprit divin. Le langage du prophète n'était pas calme, suivi, paisible, comme celui de la réflexion. Il ne portait point la trace de la méditation ni du travail de la pensée. Il était impétueux et foudroyant. Ce n'est pas que l'on pût se fier absolument aux révélations des prophètes; saint Paul veut qu'elles soient contrôlées par l'Eglise, car aux inspirations de l'Esprit pouvaient se mêler celles du cœur naturel. « Qu'il n'y ait, dit-il, que deux ou trois prophètes qui parlent et *que les autres en jugent*[4]. » Le don de guérir et de faire des miracles appartient à la même catégorie[5]. Il était largement accordé aux Eglises primitives, non-seulement aux apôtres, mais encore indistinctement à tous les chrétiens.

Tous ces dons essentiellement surnaturels devaient abonder surtout aux commencements de l'Eglise, à une époque de création et de fondation. Ils peuvent repa-

[1] Actes XI, 28. — [2] 1 Cor. XIV, 25. — [3] 2 Tim. IV, 14.

[4] Οἱ ἄλλοι διακρινέτωσαν. (1 Cor. XIV, 29.)

[5] Χαρίσματα ἰαμάτων... ἐνεργήματα δυνάμεων. (1 Cor. XII, 9, 10.) Le don de la foi dont il est parlé 1 Cor. XII, 9, doit s'entendre de ce don des miracles. Il est évident qu'on ne peut donner à ce mot, dans ce passage, son sens ordinaire. La foi qui sauve n'est pas un don spécial accordé à quelques chrétiens; elle est nécessaire à tous.

raître mais à un moindre degré, dans les temps qui ont une certaine analogie avec le premier siècle, mais on se trompe gravement en considérant ces dons miraculeux comme la manifestation nécessaire de l'Esprit divin sur la terre. Les dons permanents ne sont pas les plus extraordinaires : ce sont ceux qui réunissent dans une admirable harmonie la nature et la grâce, l'élément humain et l'élément divin, ceux précisément par lesquels les apôtres se sont surtout distingués. Nous plaçons dans cette seconde catégorie le don de l'enseignement [1] et celui du gouvernement [2]. Le premier s'applique tantôt au côté pratique du christianisme, et alors il s'appelle parole de sagesse, tantôt au côté théorique, et alors il s'appelle parole de science [3]. Le don du gouvernement devait être accompagné du don de discernement des esprits [4], car à une époque où les manifestations du monde surnaturel étaient si fréquentes il importait de distinguer les inspirations vraies des inspirations fausses. Le don de l'enseignement, comme celui du gouvernement, impliquait évidemment certaines aptitudes naturelles et ne pouvait s'exercer sans le concours de l'activité morale et intellectuelle.

Tels étaient les dons principaux accordés à l'Eglise. Ils ont précédé les charges ; rien ne serait plus faux que de prétendre qu'ils en dépendaient et qu'ils ne se manifestaient que dans le cadre d'une organisation déter-

[1] Rom. XII, 7.
[2] Κυβερνήσεις. (1 Cor. XII, 28.)
[3] Λόγος σοφίας, λόγος γνώσεως. (1 Cor. XII, 8.)
[4] Διακρίσεις πνευμάτων. (1 Cor. XII, 10.)

minée. Le vent, souffle où il veut et l'Esprit de Dieu n'abdique jamais sa souveraine liberté. Les partisans de la hiérarchie ne nient pas que les dons miraculeux aient été accordés à tous les chrétiens; mais ils revendiquent pour la charge ecclésiastique le monopole du don de l'enseignement, dont l'usage, selon eux, devait être réglé par une autorité officielle et souveraine sous peine d'anarchie doctrinale[1]. Mais cette distinction est complétement arbitraire. La synagogue reconnaissait déjà ce droit à tout Juif pieux en y mettant quelques restrictions[2]. Il n'est pas étonnant qu'il ait été étendu par saint Paul à tous les chrétiens, à l'exception des femmes qui devaient garder le silence dans le culte public : « Quelqu'un de vous, dit-il, a-t-il une instruction, a-t-il une interprétation ? Que tout se fasse pour l'édification[3]. » Ce droit fut reconnu longtemps dans l'Eglise. « Que celui qui enseigne, lisons-nous dans le VIII[e] livre des *Constitutions apostoliques*, s'il est laïque, soit versé dans la Parole[4]. » Il n'est donc pas possible de tracer une ligne de démarcation tranchée entre le don de prophétie et celui d'enseignement. Le second, comme le premier, appartenait à l'Eglise sans distinction cléricale. Il demeure établi que tous les croyants avaient le droit d'enseigner dans le culte public[5]. Tous également prenaient

[1] C'est l'opinion de Thiersch (*Kirche in apost. Zeit.*, p. 154).

[2] « Si nec senex sit nec sapiens, constituant aliquem spectatæ formæ integritatisque virum. (S'il n'y a ni ancien ni docteur, qu'ils fassent parler un homme respectable d'apparence et intègre.) » (Vitringa, *De Synagoga vetere*, p. 705.)

[3] Διδαχὴν ἔχει, ἑρμηνείαν ἔχει. (1 Cor. XIV, 26-35.)

[4] Ὁ διδάσκων εἰ καὶ λαϊκὸς ᾖ. (*Const. apost.*, VIII, 33.)

[5] Voir Ritschl, *Altcatholische Kirche*, p. 365.

une certaine part au gouvernement de la communauté. Ils étaient appelés, comme nous l'avons vu à l'occasion des conférences de Jérusalem, à intervenir dans les délibérations importantes. Les lettres des apôtres les mettaient tous en demeure de s'occuper des grands intérêts de la congrégation. La discipline était un acte de la communauté et non un décret clérical. « Pour moi, écrit saint Paul aux chrétiens de Corinthe au sujet de l'incestueux, étant absent de corps mais présent d'esprit, j'ai déjà jugé, comme si j'étais présent, de livrer celui qui a commis une telle action. *Vous et mon esprit étant assemblés* au nom de notre Seigneur Jésus-Christ, avec la puissance de notre Seigneur Jésus-Christ[1]. » L'Eglise entière est supposée réunie en conseil de discipline avec l'Apôtre, sous la présidence invisible de Jésus-Christ. Aucune distinction n'est faite, tous les croyants sont appelés à rendre l'arrêt de condamnation comme un tribunal souverain. L'excommunication est prononcée en leur nom. De même c'est en leur nom que le pécheur repentant est réintégré dans l'Eglise. Celle-ci dans son ensemble lui pardonne le tort qu'il lui a fait en la déshonorant et elle lui permet de rentrer dans la communion des frères[2]. Le pouvoir des clefs appartient ainsi, d'après saint Paul, à tous les chrétiens.

Les sacrements ne sont pas davantage le monopole d'un clergé. Ces principes étaient tellement enracinés

[1] Συναχθέντων ὑμῶν καὶ τοῦ ἐμοῦ πνεύματος σὺν τῇ δυνάμει τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. (1 Cor. V, 4.)
[2] 2 Cor. II, 7.

dans l'Eglise, que longtemps après, à une époque où elle avait subi de profondes altérations, elle leur rendait un éclatant témoignage par la bouche de saint Jérôme : « Le droit de baptiser, dit-il, a été souvent reconnu aux laïques en cas de nécessité, car chacun peut donner ce qu'il a reçu[1]. » « Au commencement, lisons-nous dans les commentaires attribués à Ambroise, tous enseignaient et tous baptisaient en toute occasion[2]. » Pour ce qui concerne la Cène, Paul attribue à tous les chrétiens la bénédiction de la coupe et la fraction du pain : « La coupe de bénédiction *que nous bénissons* n'est-elle pas la communion du sang de Christ ? Le pain *que nous rompons* n'est-il pas la communion du corps de Christ[3] ? » De tout ceci il résulte que l'idée d'un sacerdoce était tout à fait étrangère aux Eglises fondées par saint Paul[4].

Nous y voyons néanmoins apparaître diverses charges ecclésiastiques ; ces charges tendent à prendre toujours plus d'importance, sans jamais revêtir les caractères de la prêtrise. Paul a transporté, dans les congrégations sorties du paganisme, l'organisation si simple, empruntée à la synagogue juive, qui était en vigueur dans les églises de la Palestine. Nous retrouvons à Ephèse la même constitution démocratique qu'à Jérusalem : un collége d'anciens est nommé par l'Eglise ; ils sont bien

[1] « Quod enim accepit quis, ita et dare potest. » (Saint Jérôme, *Contr. Luciferianos*, 4.)

[2] « Primum omnes docebant et omnes baptizabant, quibuscumque diebus, ut temporibus fuisset occasio. »

[3] Τὸ ποτήριον ὃ εὐλογοῦμεν, τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν. (1 Cor. X, 16.) Harnack, quoique luthérien, soutient cette interprétation. (Voir son livre: *Christengemeinde Gottesdienst*, p. 170.)

[4] Voir Ritschl., *Altcath. Kirche*, p. 378.

plutôt ses représentants et ses délégués que ses maîtres. Ce n'est point une caste lévitique qui s'organise : on n'a qu'à lire l'épître aux Hébreux pour s'en convaincre[1]. Jésus-Christ y est considéré comme le souverain sacrificateur de la nouvelle alliance, vivant au siècle des siècles, unique médiateur entre Dieu et les hommes; il ne transmet pas à d'autres un sacerdoce qui n'est parfait que parce qu'il est éternel. Ils étaient venus, ces temps bénis annoncés par les prophètes, où la loi devait être gravée dans le cœur de tous les croyants, où chacun, communiquant directement avec le ciel, n'avait plus à subir un enseignement humain imposé du dehors[2]. La charge ecclésiastique, à ce point de vue, ne peut être considérée que comme un service de l'Eglise ou un ministère. Ceux qui en sont revêtus sont, non les dominateurs, mais les serviteurs de leurs frères. « Nous sommes vos serviteurs, disait saint Paul aux Corinthiens, pour l'amour de Jésus[3], » montrant par cette parole empreinte d'une si touchante humilité, que l'apostolat lui-même n'avait aucune analogie avec l'ancien sacerdoce.

Représentons-nous le mécanisme bien simple des institutions d'une Eglise comme celle de Corinthe et d'Ephèse. La charge ecclésiastique, déjà créée ailleurs pour répondre à des besoins réels et pour maintenir l'ordre dans la liberté, a dû s'y constituer promptement. Nous

[1] Hébreux VII, 26-28.

[2] Je mettrai mes lois dans leur esprit; aucun d'eux n'enseignera plus son prochain. (Hébreux VIII, 10, 11.)

[3] Ἑαυτοὺς δὲ δούλους ὑμῶν διὰ Ἰησοῦν. (2 Cor. IV, 5; Rom. XII, 7.)

trouvons dans les lettres de Paul un précieux indice de la manière dont elle a parfois pris naissance. L'Apôtre parle, à plusieurs reprises, de l'Eglise qui est dans la maison d'un simple chrétien[1]. Une telle Eglise ou fraction d'Eglise n'était pas autre chose qu'une famille pieuse dont le cercle s'était agrandi, et qui était devenue un centre religieux pour ses alentours. De nombreux croyants, convertis par son influence, s'étaient groupés autour de son foyer, et célébraient le culte sous son toit hospitalier. Le père de famille y présidait; il était l'ancien et le pasteur désigné d'avance de cette petite congrégation. Si dans la même ville le christianisme faisait de nombreuses conquêtes, ces petites congrégations domestiques finissaient par se réunir, et il était dans l'ordre naturel des choses que, quand une Eglise importante s'organisait, on mît à sa tête ces anciens officieux qui s'étaient spontanément revêtus par zèle de la charge ecclésiastique avant d'avoir reçu un mandat régulier. Ces faits ont dû se multiplier dans l'âge apostolique. La charge naissait de la pratique du don pastoral qui l'avait précédée, et qui souvent encore s'exerçait à côté d'elle avec une entière liberté.

On a souvent fondé les prétentions épiscopales sur les passages des épîtres de Paul où se trouve le mot d'évêque. Mais il suffit d'examiner attentivement les textes pour reconnaître que les deux mots s'échangent indifféremment, et qu'ils sont dans la langue de Paul

[1] Rom. XVI, 5; 1 Cor. XVI, 19; Coloss. IV, 15; Philémon 2.

deux synonymes pour désigner une charge identique [1]. Jamais il ne mentionne trois degrés dans la hiérarchie ecclésiastique; il n'en connaît que deux, la charge d'ancien ou d'évêque et celle de diacre [2]. Il est également prouvé que plusieurs évêques se trouvaient à la fois dans la même Eglise [3], ce qui est incompatible avec la notion d'un évêque supérieur aux anciens. Saint Pierre, dans sa première épître, pousse si loin cette identification de l'ancien et de l'évêque, qu'il recommande au premier d'exercer fidèlement ce qu'il appelle l'*office épiscopal*, en veillant avec soin sur son troupeau [4].

Cette identité de la charge épiscopale et de la charge d'ancien ressort si clairement du Nouveau Testament, que toute l'antiquité chrétienne l'a admise, même dans des temps où l'épiscopat proprement dit commençait à se former. « L'ancien est identique à l'évêque, disait saint Jérôme, et avant que, sous l'impulsion du diable, les partis se fussent multipliés, les Eglises étaient gouvernées par le conseil des anciens [5]. » Si le nom d'évêque

[1] Μετεκαλέσατο τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας. (Actes XX, 17.) Comparez avec le verset 28 du même chapitre : Ὑμᾶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔθετο ἐπισκόπους. Voir encore Tite I, 5, 7; 1 Tim. III, 1, 7. On peut voir sur ce point l'irréfutable argumentation de Rothe. (*Anfænge*, p. 174.)

[2] 1 Tim. III, 5 et 12. Voir aussi Philipp. I, 1 : Πᾶσιν τοῖς ἁγίοις σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις.

[3] Voir Philipp. I, 1; Actes XX, 18; Jacques V, 14.

[4] Πρεσβυτέρους παρακαλῶ· ποιμάνετε τὸ ποίμνιον, ἐπισκοποῦντες. (1 Pierre V, 2.)

[5] Idem est ergo presbyter quam episcopus, et antequam diaboli instinctu studia in religione fuerent, communi presbyterorum consilio, ecclesiæ

a été plus fréquemment usité dans les Eglises fondées au sein du paganisme, c'est que l'ancienne Grèce désignait ainsi des magistrats dont les fonctions avaient, dans l'Etat, quelque analogie avec celles des anciens dans l'Eglise, puisqu'il s'agissait pour eux d'une surveillance à exercer dans l'intérêt de la république [1].

Ne pouvant baser l'épiscopat sur des textes, on essaye de le reconquérir en donnant une portée exagérée à certains faits exceptionnels et transitoires dans l'Eglise primitive. On rappelle la mission conférée par Paul à Tite et à Timothée d'organiser les Eglises ; on rappelle aussi le rôle de Jacques à Jérusalem. Mais ces faits bien compris doivent être invoqués contre les idées hiérarchiques, au lieu de leur servir d'appui. En effet, pour parler d'abord de Tite et de Timothée, ils n'ont aucune analogie avec des évêques qui gouvernent un diocèse : ce sont des missionnaires, ou, comme Paul les appelle, des évangélistes [2], appelés à guider dans leurs premiers pas des Eglises naissantes et inexpérimentées ; ils exercent un pouvoir vraiment apostolique partout où ce pouvoir est nécessaire. Ils puisent leur droit exceptionnel

gubernabantur. (S. Jérome, *In epist. Tit.*, t. IV.) Nous lisons dans l'*Ambrosiaste* : « Primum presbyteri episcopi appellabantur. » Comp. Chrysost., *Homilia* I *in Philipp.* I, 1. Voir aussi Théodoret, *Interpretat. ad Philipp.* III, 445 : Ἐπισκόπους δὲ τοὺς πρεσβυτέρους καλεῖ. » Les deux charges, ajoute-t-il, avaient le même nom. »

[1] « Ceux qui étaient envoyés par les Athéniens, lisons-nous dans le *Scholiaste* d'Aristophane, pour exercer une surveillance dans les villes qui leur étaient soumises, s'appelaient évêques et gardiens. » Οἱ παρ' Ἀθηναίων εἰς τὰς ὑπηκόους πόλεις ἐπισκέψασθαι τὰ παρ' ἑκάστοις πεμπόμενοι ἐπίσκοποι καὶ φύλακες ἐκαλοῦντο. (Rothe. *Anfæng.*, p. 219.)

[2] Ἔργον ποίησον εὐαγγελιστοῦ. (2 Tim. IV, 5. Comparez à Eph. IV, 11).

dans une situation exceptionnelle. Ce ne sont point des légats apostoliques, revêtus d'un titre officiel [1]; ils sont uniquement les représentants de saint Paul, ses collaborateurs et ses amis [2]. Ils font ce que doivent faire, ce que font tous les missionnaires. Ils exercent sur ces jeunes congrégations une surveillance indispensable à cette période de formation et de création, en respectant toujours, comme nous le verrons, les droits inaliénables du peuple chrétien. Ils ne sont pas plus des évêques que les apôtres. Ils sont comme eux des fondateurs d'Eglises, rien de moins et rien de plus. Leur droit résulte des grands devoirs qu'ils ont contractés vis-à-vis de ces Eglises, ou, pour mieux dire, du grand amour qu'ils leur portent. Leur autorité est toute morale, et se démontre par ses effets; elle se résout en influence. Le missionnaire apostolique ne peut s'acquitter fidèlement de sa tâche sans user de cette autorité, et doit arroser après avoir planté, cultiver et entretenir ce qu'il a contribué à créer. Il se sent appelé à soutenir la plante frêle encore qui n'a pas eu le temps de prendre toute sa vigueur et de croître sans appui, exposée à tous les orages.

Nous nous sommes déjà expliqué sur le ministère de Jacques à Jérusalem; il n'a aucune analogie avec l'épiscopat des siècles suivants, malgré les assertions des Pères [3]. Lui aussi est un apôtre, et l'un des plus in-

[1] C'est l'idée de Thiersch, ouvrage cité, p. 150.

[2] Συνεργός. (Rom. XVI, 21; 1 Thess. III, 2; 2 Cor. VIII, 23.)

[3] Voir Hégésippe dans Eusèbe, II, 23 : Ἰακώβος Ἱεροσολυμῶν ἐπίσκοπος. *Const. apost.*, liv. VI, cap. XIV; Epiphan., *Hæres.*, LXXXVIII, 7.

fluents, bien qu'il n'ait aucune nomination régulière à faire valoir. Il l'est, comme Paul, du droit de sa grande piété et de la puissance divine manifestée en lui. Son diocèse va aussi loin qu'ira son influence et sa parole. Ainsi disparaissent, devant l'examen attentif, toutes les chimères d'une organisation épiscopale au premier siècle [1].

Il est assez difficile de déterminer avec exactitude les fonctions des anciens ou évêques. Ils formaient un conseil [2], qui s'occupait des intérêts généraux de l'Eglise; son autorité était restreinte, et toujours tempérée par la pratique du sacerdoce universel [3]. Ils étaient, suivant une belle image empruntée à Jésus-Christ, les pasteurs du troupeau [4]. Le don d'enseignement [4], exercé librement par tous les chrétiens, n'était point rattaché spécialement à la charge d'anciens; le seul don qui fût réclamé d'eux était celui de gouvernement. Dans sa lettre aux Ephésiens, Paul nomme les docteurs après les pasteurs [5]. Il n'y a pas vestige de deux ordres d'anciens hié-

« Jacobus, qui appellatur frater Domini, post passionem Domini, statim ab apostolis Hierosolymorum episcopus ordinatur. » (August., *Catal. script. eccles.*) Tous ces témoignages n'ont pas de valeur, car on sait que les Pères transportaient dans le passé la constitution ecclésiastique de leur temps.

[1] Bingham (*Origines*, I, 69) voit dans les apôtres les premiers évêques. L'école catholique commet la même erreur, déjà réfutée par nous.

[2] Πρεσβυτερίον. (1 Tim. IV, 14.)

[3] « Paissez le troupeau de Dieu, non comme ayant la domination sur les héritages du Seigneur. » (1 Pierre V, 3.)

[4] Actes XX, 28.

[5] Eph. IV, 11. Néander, *Pflanz.*, I, 261. Calvin, suivi par tous les partisans de l'ancien presbytérianisme, admettait deux catégories d'anciens, les uns non enseignants, et les autres chargés de l'enseignement, occupant un rang supérieur aux premiers. Cette idée n'a aucune base scripturaire. Nulle part une pareille ligne de démarcation n'est tracée entre deux ordres d'anciens. Le passage 1 Tim. V, 17, ne prouve rien à cet égard. Il fait partie d'une épître où la préoccupation des fausses doctrines est do-

rarchiquement ordonnés; toutefois, il est probable que l'on sentit promptement la nécessité de choisir pour anciens des hommes capables d'enseigner, dans un temps où les fausses doctrines surgissaient de toute part. Saint Paul demande que l'évêque soit attaché à la véritable doctrine, et capable tant d'exhorter suivant cette doctrine que de convaincre ceux qui s'y opposent[1]. D'une manière générale, vers la fin de cette période, la charge d'ancien ou d'évêque tend à prendre une plus grande consistance. Les dons purement surnaturels diminuent; l'exercice du don de gouvernement et d'enseignement devient d'autant plus nécessaire. L'anarchie doctrinale et morale menace les Eglises. Rien n'était plus sage que de les organiser avec plus de fermeté, et de les placer dans la condition de toute société qui veut vivre et se développer, en leur donnant une constitution déterminée et un gouvernement plus fort[2]. Ce n'est pas que le système monarchique ait été substitué alors au régime démocratique; il n'y a pas trace d'une pareille transformation. Une seule allusion est faite à la présidence des assemblées[3], mais elle est trop générale pour qu'on puisse en inférer que l'un des anciens présidait d'une manière

minante, et qui était amenée à donner une capitale importance à l'enseignement. Il n'y a pas là vestige d'une hiérarchie. (Voir Rothe, *Anfænge*, 224.)

[1] Tite I, 9; 1 Tim. III, 2. Διδακτικός.

[2] Comp. Hébreux XIII, 17. Voir Bunsen, *Ignatius und seine Zeit*, p. 129. M. Reuss démontre très bien comment la constitution ecclésiastique, dépeinte dans les *Lettres pastorales*, n'est pas si compliquée qu'on l'a prétendu afin de nier leur authenticité. Elle est en rapport avec tout ce que nous connaissons du siècle apostolique. (Reuss, *Geschichte Heil. Schr., N. T.*, p. 118.)

[3] Rom. XII, 8.

permanente le conseil de l'Eglise. Peut-être la présidence appartenait-elle à tous les anciens à tour de rôle. Plus les Eglises devinrent importantes, plus leurs pasteurs durent leur consacrer de temps; on dut pourvoir en partie à leurs besoins, afin qu'ils fussent libres de remplir leur tâche devenue plus vaste et plus compliquée. Saint Paul insiste fréquemment sur le devoir des Eglises de soutenir libéralement leurs anciens ou évêques[1]. Toutefois, rien ne nous porte à penser que ceux-ci eussent complétement renoncé à travailler de leurs mains; en tout cas, ils ne s'y fussent point crus obligés par scrupule de conscience, car la distinction entre le profane et le sacré n'existait pas pour ceux qui étaient tenus de « tout faire au nom de Jésus-Christ, » et qui avaient sous les yeux l'exemple de l'apôtre faiseur de tentes. Les subventions des Eglises n'avaient d'ailleurs rien de fixe; elles se montraient beaucoup plus préoccupées du soin des pauvres que de l'entretien de leurs pasteurs. L'ancien ou l'évêque n'était pas plus appelé qu'aucun autre chrétien à rompre les liens de famille. Paul reconnaît que l'apôtre lui-même peut être marié et conduire sa femme avec lui dans ses voyages missionnaires. Les conseils d'ascétisme modéré qu'il donne aux Corinthiens, s'appliquent dans sa pensée à tous les membres de l'Eglise indistinctement. L'évêque doit être le modèle du troupeau, et se garder avec un soin particulier de ces relations immorales, si fréquentes au sein du paganisme. Qu'il soit le mari d'une seule

[1] 2 Cor. IX, 10; 1 Tim. V, 17.

femme, qu'il réalise le vrai mariage chrétien, et qu'il conduise sa famille avec fermeté; alors il trouvera dans son intérieur une précieuse école pour apprendre à gouverner l'Eglise[1].

Après la charge d'anciens, nous trouvons dans toutes les Eglises fondées par saint Paul, la charge des diacres. Elle nous reporte à l'institution des sept diacres de Jérusalem; mais, comme toute l'organisation ecclésiastique, elle a pris un caractère plus déterminé à cette seconde période. Elle a reçu son nom propre; elle s'appelle diaconie[2]. Ceux qui en sont revêtus ne paraissent pas avoir pris part à l'œuvre missionnaire des apôtres aussi directement que les premiers diacres, parmi lesquels figuraient Etienne et Philippe. Ils se consacraient plus exclusivement au soin des pauvres et des malades, et s'attachaient à pratiquer ce beau don de secourir, que mentionne saint Paul dans sa lettre aux Corinthiens[3]. Ils étaient les représentants de la charité de

[1] Il est universellement reconnu que Pierre était mârié (1 Cor. IX, 5). Eusèbe l'affirme d'après Clément d'Alexandrie. Πέτρος μὲν γὰρ καὶ Φίλιππος ἐπαιδοποίησαντο. (Eusèbe, *H. E.*, III, 30.) Malgré l'avis de plusieurs théologiens distingués, entre autres Reuss, nous ne pouvons admettre avec certitude que les mots « mari d'une seule femme μιᾶς γυναίκος ἀνήρ » (1 Tim. III, 2.) s'appliquent à la défense des secondes noces. Une exhortation apostolique concernant la parfaite pureté des mœurs était toujours opportune dans des Eglises entourées de la corruption païenne, et dont quelques membres avaient pu conserver des relations irrégulières difficiles à rompre. Toutefois, la condition imposée aux veuves diaconesses de n'avoir pas été mariées deux fois (1 Tim. V, 9), nous empêche de rejeter péremptoirement le sens donné par toute l'ancienne Eglise au passage 1 Tim. III, 2.

[2] Rom. XII, 7. Διακονία. (Philipp. I, 1.)

[3] Ἀντιλήψεις. (1 Cor. XII, 28.)

l'Eglise auprès de ses membres souffrants ou affligés. On sait que les diacres de Jérusalem avaient été choisis pour servir aux tables. A la seconde période de l'âge apostolique, il n'y avait plus d'autres repas communs que les agapes, qui étaient accompagnées de la célébration de la sainte Cène. Les diacres étaient chargés de tout ce qui concernait cette partie du culte chrétien; à leur office de miséricorde, se joignait le soin de régler tous les détails extérieurs du culte.

Les Eglises du premier siècle avaient aussi créé une charge pour les femmes, afin d'employer au bien de l'Eglise les dons spéciaux que Dieu leur a accordés. Quel ministère leur eût été mieux approprié que la diaconie, la charge miséricordieuse de l'assistance et de la consolation? Il est difficile de se représenter exactement ce qu'étaient les diaconesses de l'Eglise primitive[1]. Elles avaient sans doute leur part dans la distribution des aumônes et dans la visite des malades; sans doute aussi elles s'occupaient des agapes et prêtaient leur aide aux diacres pour tout ce qui réclamait leurs soins dans la célébration du culte. On sait que les diaconesses du second siècle assistaient les femmes au moment de leur baptême[2]. Cette coutume, si convenable et si naturelle, a dû être introduite dans l'Eglise dès le premier siècle. Les veuves de plus de soixante ans enregistrées sur le rôle de l'Eglise, dont parle saint Paul dans sa première lettre à Timothée, étaient probablement des diaconesses[3]. En effet, on ne comprendrait pas tout l'ensemble

[1] Rom. XVI, 1. — [2] *Constit. apostol.* III, 16.
[3] Schaff, 534; Rothe, *Anfænge*, p. 253. Dans les *Constitutions aposto-*

des conditions qui leur sont imposées, s'il s'agissait uniquement d'une assistance régulière. Au contraire, rien n'est plus conforme à l'esprit de l'Eglise apostolique, que de donner un emploi à l'activité de tous ses membres, et d'établir une sainte réciprocité entre les dons généreux faits à la pauvreté, et les services précieux que celle-ci peut rendre. La veuve était bien mieux appropriée que la vierge à l'office de diaconesse, car elle avait l'expérience de la vie humaine, elle en connaissait les grandes souffrances, et elle trouvait dans sa position une aptitude toute spéciale pour exercer un ministère de consolation.

Sous quelque point de vue que nous la considérions, la charge ecclésiastique nous apparaît toujours comme un ministère, comme un service de l'Eglise et jamais comme un sacerdoce. Elle ne se communique pas comme la prêtrise, elle émane de l'élection populaire qui lui conserve son caractère de délégation. Nous l'avons reconnu quand il s'est agi de la première charge qui s'est détachée de l'apostolat. Les sept diacres de la chambre haute ont été élus par l'Eglise de Jérusalem « *Choisissez sept hommes d'entre vous,* » tel est le langage de saint Pierre et il consacre par là le droit permanent de l'Eglise[1]. La nature de la charge d'ancien impliquait également l'élection. La recommandation de saint Paul à Tite et à Ti-

liques (III, 1), les veuves sont élevées au rang d'anciennes, πρεσβυτίδες. C'est évidemment une innovation du deuxième siècle. L'interdiction des secondes noces aux diaconesses est une prescription ascétique qui ne laisse pas que d'étonner.

[1] Ἐπισκέψασθε. (Actes VI, 3.)

mothée d'établir des anciens [1] n'est point une dérogation à cette règle, car il est évident que dans une Eglise jeune et inexpérimentée l'influence de l'apôtre ou de son représentant devait être prépondérante. Mais jamais cette influence ne se transformait en autorité despotique, et Luc nous la montre combinée avec l'élection de l'Eglise, quand il dit que Paul et Barnabas *ont fait élire* des anciens dans toutes les Eglises [2]. L'apôtre présidait à l'élection, mais ne la supprimait pas. Il est d'ailleurs certain que ce droit d'élection a été conservé intact pendant plus de deux siècles. La Constitution copte du l'Eglise d'Alexandrie témoigne de la permanence du droit d'élection au milieu du second siècle [3]. Or, comme il est incontestable que le second siècle ne l'a pas inventé et que sa tendance naturelle était de l'affaiblir et de le diminuer, il en résulte qu'il remonte au premier siècle et qu'il est d'institution apostolique.

L'imposition des mains, qui était conférée aux diacres, aux anciens et aux évangélistes, n'avait point le caractère d'une ordination [4]. Elle n'était pas réservée exclusivement à l'investiture des charges de l'Eglise [5]. Jésus-Christ avait imposé les mains aux enfants qui lui étaient présentés pour qu'il les bénît [6]. On les imposait aux ma-

[1] Ἵνα καταστήσῃς πρεσϐύτερους. (Tit. I, 5; 1 Tim. III, 1.)

[2] Χειροτονήσαντες δὲ αὐτοῖς πρεσϐυτέρους κατ' ἐκκλησίαν. (Actes XIV, 23.) Nous voyons (2 Cor. VIII, 18-25) que le membre de l'Eglise de Corinthe chargé de porter en Palestine les offrandes de ses frères était choisi par eux.

[3] Ἐπίσκοπος χειροτονείσθω ὑπὸ παντὸς τοῦ λαοῦ ἐκλελεγμενός. (*Constit. copt.*, canon II, 31.)

[4] Voir Ritschl, *Altcath. Kirche*, 395. — [5] Math. XIX, 13.

[6] Luc XIII, 13.

lades que l'on voulait guérir[1]. L'imposition des mains était considérée comme une bénédiction solennelle; quelquefois aussi elle coïncidait avec la communication des dons surnaturels propres au siècle apostolique. Elle fut conférée plus tard dans la cérémonie du baptême, dans la célébration de la sainte cène et lors de la réintégration des pécheurs excommuniés dans l'Eglise[2]. Elle était toujours accompagnée de prières[3]. Saint Augustin va jusqu'à dire : « Qu'est-ce que l'imposition des mains sinon la prière sur un homme[4]? » La prière était donc l'acte essentiel. « Les néophytes, dit Cyprien[5], reçoivent le Saint-Esprit par notre prière et l'imposition des mains. » Celle-ci n'avait qu'un sens symbolique comme le baptême lui-même. Elle figurait la grâce communiquée par la prière, et comme tous les chrétiens ont besoin de la grâce elle était conférée à tous. Il y a plus, la prière ne saurait à aucun point de vue être considérée comme un acte clérical, elle est l'expression du sentiment chrétien de l'assemblée entière; il s'ensuit que l'imposition des

[1] C'est ce qui explique le fameux passage 1 Tim. IV, 13, où il s'agit de ces dons surnaturels exceptionnels. Timothée les a reçus par suite d'une révélation prophétique, de la nature de celle qui avait amené l'imposition des mains de Paul et de Barnabas à Antioche. (Actes XII, 2.) N'oublions pas que Timothée avait été revêtu d'une mission temporaire d'évangéliste. (Rothe, *Anfænge*, 161.)

[2] Egressi de lavacro dehinc manus imponitur per benedictionem advocans Spiritum sanctum. (Tertull., *De baptismo*, 7, 8; Cyprien, Epist. LXXXII, 1, 2.)

[3] Actes VI, 6. Καὶ προσευξάμενοι ἐπέθηκαν αὐτοῖς τὰς χεῖρας. Cette première imposition des mains est le type de toutes les autres.

[4] Quid est aliud manuum impositio, quam oratio? (Aug., *De baptismo*, III, 49.)

[5] Per nostram orationem ac manus impositionem Spiritum sanctum consequantur. (Cyprien, Epist. LXXIII, 9.)

mains, pas plus que la prière qui en constituait la partie morale et essentielle, ne pouvait avoir un caractère sacerdotal. Elle était donnée au nom de l'Eglise. Tertullien reconnaissait que des laïques avaient le droit de baptiser ; ils avaient donc aussi celui d'imposer les mains. Nous ne nions pas cependant que l'imposition des mains n'eût une application spéciale quand des diacres ou des anciens la recevaient. Elle marquait d'une manière solennelle leur entrée en charge, d'après un usage emprunté à la synagogue pour les nouveaux rabbins [1]. Mais il y avait entre l'imposition des mains de l'Eglise et celle de la synagogue toute la différence qui existait entre les deux institutions ; c'était, en définitive, la prière de l'Eglise qui conférait à l'acte extérieur sa valeur ; elle prenait une part active et directe à la consécration de l'homme qui allait être son ministre et son représentant. Celui-ci, d'ailleurs, paraît avoir été appelé dès les temps apostoliques à faire une profession explicite de sa foi devant l'Eglise, qui, ayant sa responsabilité engagée, avait droit de connaître exactement la doctrine de ses délégués [2]. L'acte extérieur était si peu considéré comme communiquant un caractère sacré et indélébile, que le même homme pouvait recevoir l'imposition des mains à plusieurs reprises [3]. Ce fait, qui est incontestable, écarte absolument toute idée superstitieuse.

[1] Ordinatio autem non tantum fit *manu* sed etiam sermone solo, dicendo : Ego te promoveo. (Vitringa, *De synag. vetere*, p. 838.)

[2] 1 Tim. VI, 12.

[3] Actes XIII, 3. Paul et Barnabas exerçaient depuis longtemps un ministère dans l'Eglise quand ils reçurent cette imposition des mains à Antioche.

Ainsi, en résumé, les charges ecclésiastiques, pas plus à cette seconde période que dans la première, ne constituent un sacerdoce nouveau. Elles n'ont pas été instituées directement de Dieu par voie d'autorité, elles ont été créées l'une après l'autre selon les besoins manifestés de l'Eglise. Elles ne sont pas d'institution divine immédiate comme l'ancienne prêtrise, mais elles procèdent d'une inspiration céleste et sont conformes à la volonté de Dieu. Toutefois il faut se garder de penser que si les Eglises du siècle apostolique ont une organisation démocratique, elles laissent leur liberté dégénérer en licence. La vérité révélée y exerce une autorité véritable. Paul parle en son nom le langage ferme et énergique d'un représentant de Jésus-Christ. Il n'impose pas cette vérité; si les Eglises la rejettent, il n'a aucun moyen de les contraindre à en subir la domination. Mais il déclare qu'en rejetant sa doctrine, ce n'est pas lui qu'on rejette, mais Dieu lui-même et il le prouve. Il veut aussi que cette vérité acceptée dans les Eglises demeure pour elles une pierre de touche infaillible pour discerner l'hérésie. S'il n'y a pas d'autorité extérieure organisée dans la chrétienté du premier siècle, il y a une autorité effective. Reconnaissons d'ailleurs que si chaque Eglise a sa vie propre et sa physionomie distincte, il n'y a rien dans l'organisation ecclésiastique primitive qui condamne une fédération ultérieure des Eglises entre elles et un régime synodal, pourvu qu'il soit conciliable avec la liberté des congrégations. Nous nous sommes borné à constater qu'en fait ce régime n'existait pas au premier siècle.

Mais l'Eglise a le droit et parfois le devoir de modifier son organisation dans le cours des temps, et de s'éloigner à plus d'un égard, pour les détails, du type des Eglises apostoliques, à la condition de ne pas s'écarter des principes généraux de leur constitution; car ces principes sont immortels et reposent sur des vérités absolues.

CHAPITRE VI.

LE CULTE ET LA VIE CHRÉTIENNE.

—

§ 1. — *Le culte chrétien pendant cette période*[1].

Tandis que les chrétiens sortis du judaïsme étaient continuellement dans le temple et pratiquaient tous les rites de la religion de leurs pères, les païens convertis ne se crurent astreints à aucune cérémonie juive. Aussi ce fut dans leurs Eglises que le culte de la nouvelle alliance fut véritablement fondé. Les premiers disciples n'avaient pas compris au lendemain de la Pentecôte que le christianisme était une création nouvelle. Ils pensaient que le vrai culte, le culte public et solennel, devait encore se célébrer dans le temple de Jérusalem, et leur adoration dans la chambre haute avait un caractère intime et privé. Il n'en est plus de même dans les Eglises fondées par saint Paul. Elles ont leur culte complétement distinct du culte juif. Il ne faudrait pas croire qu'il a moins de spiritualité que celui qui fut célébré aux

[1] Vitringa, *De Synagoga vetere;* Bingham, *Origines ecclesiæ;* Augusti, *Handbuch der christlichen Archæologie* (1836); Harnack, *Christliche Gemeinde Gottesdienst* (Erlangen, 1854); Guericke, *Archæologie* (1847). Nous ne mentionnerons plus les ouvrages déjà cités sur le siècle apostolique.

premiers jours de l'Eglise sous prétexte qu'il a moins de liberté et qu'il est réglé avec plus de soin. Ce serait oublier que le culte de la chambre haute est plutôt l'adoration de la famille que l'adoration de l'Eglise et qu'il n'empêche pas l'assiduité au temple. Le culte des chrétiens issus du paganisme est au contraire leur culte public; aussi a-t-il un caractère moins intime; ses formes sont plus solennelles. Ces formes, d'ailleurs, qui rappellent la grande émancipation opérée par saint Paul, sont très simples; elles ne sont que la manifestation réglée de l'ardente piété des croyants. L'idée véritable du culte en esprit et en vérité les pénètre et s'en détache avec une clarté et une beauté incomparables.

Le culte de l'ancienne alliance se rattachait à des conditions extérieures qui le matérialisaient plus ou moins. Il s'enfermait entre les murs d'un sanctuaire, il avait ses moments marqués; la caste sacerdotale avait seule le droit de s'approcher de l'autel. Toutes ces restrictions tenaient à une seule et même cause : la séparation qui subsistait encore entre l'humanité coupable et son Dieu non apaisé. De là la nécessité des sacrifices qui révélaient le sentiment de cette culpabilité comme ils prophétisaient la réconciliation future. La nouvelle alliance qui repose sur la certitude du salut accompli a pour premier effet de substituer aux sacrifices quotidiens le sacrifice du Christ, « qui s'est offert une fois pour nos péchés [1], » comme aussi d'abolir toute prêtrise spéciale au bénéfice de l'éternelle sacrificature

1 Νῦν δὲ ἅπαξ. (Hébr. IX, 26.)

du Sauveur[1], communiquée à tous les croyants par la foi. Il n'y a plus dans l'Eglise ni autel, ni offrandes extérieures, ni prêtres. Aux sacrifices matériels a succédé le sacrifice raisonnable du cœur et de la volonté dans lequel chaque chrétien est prêtre et victime[2].

Toutes les institutions qui étaient destinées à rappeler à l'homme son état de condamnation avant la rédemption sont également abolies. Il n'y a pas plus de privilége pour certains lieux consacrés que pour certains hommes. L'Eglise chrétienne n'a pas de temples au sens réel du mot, ou pour mieux dire elle est elle-même un temple spirituel, formé de pierres vivantes et reposant sur le Christ[3]. Son culte n'a pas d'autre destination que l'édification de ce temple ou sa consolidation par l'accroissement de la foi et de l'amour[4]. Aussi le service religieux est-il célébré dans des maisons particulières. On se réunit dans celle de Marie à Jérusalem, dans la demeure de Lydie à Philippes, et dans celle de Jason à Thessalonique[5]. Le toit de Juste à Corinthe, et celui d'Aquilas et de Priscille à Ephèse abritent également le culte[6]. Dans les villes importantes où les chrétiens se comptent en

[1] Ἀπαράβατον ἔχει τὴν ἱερωσύνην. « Celui-ci, parce qu'il subsiste éternellement, a un sacrifice qui ne passe point à d'autres. » (Hébr. VII, 24.)

[2] « Sacrifice vivant, service raisonnable. » Θυσίαν ζῶσαν, λογικὴν λατρείαν. (Rom. XII, 1 ; XV, 16 ; 1 Pierre II, 5.)

[3] Ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς συνοικοδομεῖσθε εἰς κατοικητήριον τοῦ θεοῦ ἐν πνεύματι (Eph. II, 20-22 ; 1 Cor. III, 16 ; 2 Cor. VI, 16). « Nous sommes sa maison. » Οὗ οἶκός ἐσμεν ἡμεῖς. (Hébr. III, 6.)

[4] Que tout se fasse pour l'édification. Πάντα πρὸς οἰκοδομὴν γινέσθω.

[5] Actes XII, 12 ; Actes XVI, 40 ; Actes XVII, 7.

[6] Actes XVIII, 7 ; 1 Cor. XVI, 19.

grand nombre, les lieux de réunion se sont multipliés [1]. Rien ne nous indique que les maisons où se célébrait le culte cessassent d'être affectées à d'autres usages. Ce n'était pas à un édifice consacré que l'on donnait le nom d'église, mais à l'assemblée des croyants qui s'y réunissait [2]. L'Eglise elle-même, a dit un ancien auteur, ou l'*assemblée des fidèles*, était la maison de Dieu [3]. Ce point de vue si élevé, si conforme aux principes de la nouvelle alliance a longtemps dominé parmi les chrétiens. « L'Eglise, disait saint Augustin, est toute dans les hommes [4]. Lactance, au moment où la superstition faisait brèche de toute part, adressait aux païens cette éloquente interrogation : « Pourquoi n'élevez-vous pas les yeux au ciel pour adorer vos dieux ? Pourquoi regarder plutôt aux murailles, au bois et aux pierres qu'au séjour où vous pensez qu'ils trônent ? Pourquoi leur ériger des temples et des autels ? *Quod sibi templa? Quod ara volunt* [5] *?* » « Nous n'avons ni sanctuaire, ni autel, disait Minutius Félix au nom des chrétiens de son temps. *Delubra et aras non habemus* [6]. » Les ac-

[1] Ἐκκλησίαι κατ' οἶκον. (Rom. XVI, 4, 5, 14, 15; Coloss. IV, 15; Philémon, 2.)

[2] Cor. XI, 18-22; XIV, 34. Bingham s'appuie sur ces passages pour établir l'existence de sanctuaires proprement dits au premier siècle (*Origines* III, 143); mais il oublie la déclaration si positive de Jésus-Christ à la Samaritaine sur l'abolition de tout sanctuaire.

[3] Ipsa Ecclesia, ipse fidelium cœtus est domus dei. (Vitringa, *De Synag. vet.*, 446. Voir Augusti, *Archæologie*, I, 336.)

[4] Nam Ecclesia homines sunt. (Augustin, Quæst. 57, in Levit.

[5] Lactance, *De Falsa religione*, I, 2.

[6] *Octave*, de Minut. Félix, p. 183. Edit. Davisons.—Quand Cyrille et Jérôme (Cyr. *Catéch.*, XVI, n° 2; Jérôme, Epître 27) font de la chambre haute une véritable Eglise, ils transportent leurs préjugés au premier siècle.

croissements rapides de l'Eglise rendirent bientôt les maisons particulières insuffisantes. Déjà à Ephèse Paul enseigne dans une école publique. Jacques signale dans son épître des désordres qui n'ont pu avoir lieu que dans des réunions nombreuses, analogues à celles des synagogues juives [1]. A la réunion de famille a succédé la réunion d'Eglise, à laquelle tous les rangs de la société ont fourni leur contingent. Le riche coudoie le pauvre, et l'orgueil et l'insolence ont de fréquentes occasions de se manifester. Mais si le culte se célèbre dans une maison plus spacieuse, il ne lui confère pas un caractère sacré. Le temple matériel ne s'est élevé que sur les ruines du temple spirituel [2].

L'Eglise primitive ne connaît pas plus la distinction entre les jours qu'entre les lieux. La vie entière est devenue la fête douce et sérieuse de la rédemption; ses actes les plus simples sont élevés par la pensée chrétienne à la dignité d'un service religieux [3]. Rien n'est profane pour le croyant; tout a un caractère sacré [4]. Il est donc impossible de trouver dans l'Evangile un principe auquel puisse se rattacher l'institution d'un jour

[1] Ἐὰν εἰσέλθῃ εἰς τὴν συναγωγὴν ὑμῶν ἀνὴρ. (Jacq. II, 2.) Il ne faut pas abuser, comme Vitringa (*De Synag. vet.*, 449), de cette expression pour assimiler en tout point le culte de l'Eglise à celui de la synagogue.

[2] Nous ne parlons pas ici de l'érection d'édifices grandioses et majestueux pour le culte, mais seulement de l'idée superstitieuse qui ramène en plein christianisme la notion d'un sanctuaire, d'un lieu exceptionnellement saint par lui-même.

[3] Soit que vous mangiez, soit que vous buviez, quoi que vous fassiez, faites tout pour la gloire de Dieu. Πάντα εἰς δόξαν θεοῦ ποιεῖτε. (1 Cor. X, 31.)

[4] Tout est pur pour les purs. Πάντα μὲν καθαρὰ τοῖς καθαροῖς. (Tite I, 11.)

saint, qui appartient plus à Dieu que les autres. Cette institution est intimement liée à l'ancienne alliance; elle a dû disparaître avec elle comme le sacerdoce et la consécration d'un sanctuaire spécial. « Toute la vie du chrétien, dit Clément d'Alexandrie, est sainte [1]. » Paul a proclamé, à l'égard de la distinction des jours, les grands principes de la nouvelle alliance, avec sa netteté et sa vigueur habituelles. « Comment, écrit-il aux Galates, retournez-vous encore à ces faibles et misérables rudiments auxquels vous voulez vous assujettir de nouveau? Vous observez les jours, les mois, les temps et les années [2]. » « Que personne donc, dit-il aux Colossiens, ne vous condamne au sujet du manger, ou du boire, ou pour les distinctions d'un jour de fête, ou de nouvelle lune, *ou de sabbat*. Car ces choses n'étaient que l'ombre de celles qui devaient venir [3]. » Tels étaient les principes. Il nous

[1] Ἅπας δὲ ὁ βίος αὐτοῦ πανήγυρις ἁγία. (*Stromat.* VII, 7.) Les partisans de la permanence du sabbat s'en réfèrent au Décalogue. Mais Paul nous a déjà appris que le Décalogue ne renferme la loi de sainteté que sous une forme incomplète, qui a été abolie, de même que tout le judaïsme. Faire remonter le sabbat jusqu'au jardin d'Eden, c'est oublier les vraies conditions de l'innocence, qui n'admet pas le partage de la vie entre le profane et le sacré. La bénédiction du septième jour n'impliquait point le repos dans le paradis; elle s'appliquait à la création entière, qui, pour la première fois, apparaissait achevée. La vie du monde, avant la chute, devait être une vie de bénédiction, comme la terre entière devait être un temple et chaque homme un prêtre. Le sabbat juif rappelait ce passé bienheureux, en même temps qu'il prophétisait l'avenir qui devait le ramener. Il témoignait en même temps de la perversion totale de la vie humaine avant la rédemption, puisqu'il fallait l'interrompre, en quelque sorte, pour plaire à Dieu.

[2] Ἡμέρας παρατηρεῖσθε καὶ μῆνας καὶ καιροὺς καὶ ἐνιαυτούς. (Gal. IV, 9-11.)

[3] Μὴ οὖν τις ὑμᾶς κρινέτω ἐν βρώσει ἢ ἐν πόσει ἢ ἐν μέρει ἑορτῆς ἢ νουμηνίας ἢ σάββατων. (Col. II, 16.)

reste à voir quelle était la pratique des Eglises. Elle différait d'une fraction à l'autre du christianisme primitif. Les disciples de Palestine célébraient scrupuleusement le sabbat et les fêtes juives, mais ils n'établissaient aucune distinction entre les jours pour le culte chrétien proprement dit. Les Eglises sorties du paganisme rejetaient aussi bien le sabbat que la circoncision. On se réunissait tous les jours à Ephèse pour entendre Paul [1]. Il en était de même, sans doute, dans les autres centres de mission en Grèce ou en Asie.

Nous ne pensons pas que les païens convertis à cette époque se soient crus obligés de célébrer aucune grande fête, pas plus la Pâque que la Pentecôte. Ils n'ont reçu aucun commandement à cet égard. On invoquerait à tort l'exemple de saint Paul se rendant dans la ville sainte pour célébrer la Pentecôte. Juif d'origine, il demeurait fidèle aux conditions stipulées au concile de Jérusalem, en suivant les pratiques du judaïsme dans un large esprit de tolérance et de charitable concession [2]. Nous ne condamnons pas la fête chrétienne en soi; bien au contraire, nous admettons pleinement sa légitimité et son utilité. Nous voulons seulement établir qu'elle n'est pas directement d'institution divine [3]. Elle n'a pas même pour elle la pratique des apôtres, puisque en célébrant la

[1] Enseignant *tous les jours* dans l'école d'un nommé Turannus. (Actes XIX, 9.)

[2] C'est le grand argument de Schaff (p. 546).

[3] On s'est aussi appuyé sur 1 Cor. V, 7, 8 (Célébrons la fête non avec le vieux levain de la malice). Tout dans ce passage a un caractère allégorique. On ne peut tirer d'une vive image une conclusion d'ailleurs démentie par les paroles du même apôtre que nous avons citées. (Néander, *Pflanz.*, I, p. 274, 275.)

Pâque et la Pentecôte, ils ont voulu célébrer les anciennes fêtes juives, et non pas les fêtes de la nouvelle alliance. Celles-ci ont été librement instituées par l'Eglise sous l'inspiration du sentiment chrétien. « Jamais, dit un ancien historien ecclésiastique, les apôtres n'ont imposé le joug de la servitude à ceux qui venaient pour être instruits : ils s'en remettaient, pour la célébration de la Pâque et des autres fêtes, au bon plaisir de ceux qui croyaient par là faire quelque chose de bien. Le Seigneur et les apôtres n'ont point institué de fêtes par une loi, ni, comme Moïse, menacé de châtiment ou de malédiction ceux qui n'en célébreraient pas. Le but des apôtres n'était pas de donner des lois pour les jours de fête, mais d'amener les hommes à la droiture et à la piété [1]. »

On ne trouve, pour toute la période de saint Paul, que deux indications très vagues se rapportant à la célébration du culte le premier jour de la semaine [2]. Il est impossible d'en tirer aucune conclusion certaine. Toutefois, si l'on considère qu'à la période suivante ce jour s'appelle déjà le jour du Seigneur, on sera porté à admettre que l'habitude de célébrer le culte avec plus de solennité le dimanche remonte très haut dans l'âge apostolique. L'Eglise n'a point dérogé pour cela aux

[1] Socrate, *Hist. ecclés.*, V, 22. Augusti, *Archæologie*, I, 174.

[2] Ἐν μιᾷ τῶν σαββάτων, συνηγμένων τῶν μαθητῶν. (Actes XX, 7.) Le passage 1 Cor. XVI, 2 : *Que chaque premier jour de la semaine, chacun de vous mette à part chez soi, et rassemble ce qu'il pourra,* ne parle pas d'une réunion publique de l'Eglise. (Voir Néander, *Pflanz.*, I, 272.) Bingham., selon sa coutume, force le sens de ces deux passages. (*Origines*, V, 280.)

principes de Paul ; elle n'a point investi ce jour d'une sainteté exceptionnelle, elle n'a point abaissé à son profit le niveau ordinaire de la vie chrétienne. Elle n'a point surtout pensé à remplacer le sabbat par le dimanche. Il est certain que pendant longtemps un grand nombre de chrétiens ont observé le sabbat le septième jour de la semaine. Si l'Eglise s'était placée sur le terrain du légalisme, elle n'eût pu transférer le repos du sabbat d'un jour à un autre sans une révélation divine. Elle n'a jamais eu cette prétention dans les premiers siècles. Les chrétiens ne se contentaient pas de déclarer qu'ils n'avaient ni temples, ni autels, ils disaient encore hautement, par la bouche de Justin Martyr : « Nous ne sabbatisons pas. [1] »

Le culte proprement dit est empreint de la liberté et de la spiritualité qui caractérisaient la piété des Eglises fondées par saint Paul. L'élément liturgique en est complétement absent, l'inspiration y domine.

[1] Οὐ σαββατιζόμεν. (Justin. *Dial. cum Tryphone*, p. 246.) Il n'y a rien, dans les réflexions qui précèdent, qui soit en opposition avec la célébration du dimanche. Le dimanche est une nécessité du culte public; il est nécessaire comme le temple ou comme le ministère; mais il y a néanmoins un sacerdoce universel, en quelque sorte, pour les jours comme pour les hommes. C'est là un principe essentiel de la nouvelle alliance, manifestement méconnu par ce qu'on a appelé le *sabbatisme*. Le dimanche n'est pas plus saint en lui-même à l'exclusion des autres jours, que le temple à l'exclusion des autres lieux. Le dimanche est le jour du Seigneur, comme le temple est le lieu du Seigneur. Cette analogie est très frappante en allemand. Le mot *Eglise* (*Kirche*) a pour racine le mot grec Κυριακή (Dominica); le temple est τὸ κυριακόν, le lieu du Seigneur. L'église est le lieu dominical, comme le dimanche est le jour dominical (Augusti, *Archæologie*, I, 33). Cette assimilation tranche la question; car quel chrétien identifierait nos temples au temple de Jérusalem ? S'il est conséquent, il n'identifiera pas davantage le dimanche au sabbat.

Cependant on éprouve déjà le besoin d'une certaine organisation qui soit une sauvegarde contre le désordre. Paul donne même des règles qui sont de pure bienséance; il veut que l'homme ait la tête découverte tandis que la femme doit l'avoir couverte, marquant ainsi par sa tenue la modestie réservée qui lui convient et qui lui est déjà conseillée par le voile de sa longue chevelure. L'Apôtre lui interdit également d'enseigner, dans l'assemblée des chrétiens[1]. Il veut que l'inspiration individuelle soit contrôlée et surveillée afin de ne pas nuire à l'édification commune.

Les actes essentiels du culte sont toujours la lecture des saintes Ecritures, la prière, l'enseignement et le cantique[2]. L'Ancien Testament était, à cette époque, le seul livre canonique reconnu par l'Eglise. Interprété dans son sens profond, souvent même quelque peu allégorisé comme dans les lettres de Paul, il ouvrait à l'édification chrétienne une mine inépuisable[3]. Les discours de Jésus-Christ étaient médités avec soin et étaient considérés comme la parole même de Dieu. Paul rappelle aux Corinthiens qu'il en avait fait la base de son enseignement, et qu'il leur avait cité les propres expressions du Sauveur pour l'institution de la cène ou la résurrection[4]. Mais ces enseignements n'avaient pas été recueillis dans

[1] 1 Cor. XI, 4,5; XIV, 34.

[2] Voir Harnack, ouvr. cité, 146-164.

[3] Le commandement de Paul à Timothée de s'attacher à la lecture (1 Tim. IV, 13), semble se rapporter à la lecture publique des Ecritures, car il est parlé dans le même passage de l'*exhortation*.

[4] Ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυριοῦ ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν. (1 Cor. XI, 23; XV, 3.)

des évangiles canoniques. Ils étaient ou reproduits par l'enseignement oral, ou conservés dans ces écrits anonymes que Luc mentionne dans son prologue. On ne peut donc pas considérer comme lecture de l'Ecriture sainte l'usage que l'on faisait alors des discours du Seigneur.

On ne doit pas non plus ranger dans la même catégorie la lecture des lettres des apôtres, recommandée expressément par eux [1]; car rien ne nous indique que cette lecture dût être périodique comme celle de l'Ancien Testament. Ces lettres étaient l'écho de la prédication vivante des apôtres. Elles étaient lues avec le même respect qu'on accordait à leur parole, et étaient investies de l'autorité dont ils jouissaient eux-mêmes. Mais aussi longtemps qu'ils vécurent on ne pensa pas à former un canon de la nouvelle alliance, parce que le besoin ne s'en faisait pas sentir. C'est plus tard seulement que ce besoin légitime chercha et obtint sa satisfaction [2].

L'enseignement jouait un grand rôle dans le culte primitif et surtout dans le culte des Eglises éloignées de Jérusalem. Il gagne tout ce que perd le rite. Le prêtre efface toujours le docteur là où il y a un sacerdoce et des sacrifices à offrir. Nous n'avons pas à démontrer de nouveau que le droit d'enseigner était accordé à tous. Mais si tous pouvaient enseigner, ils ne pouvaient tout enseigner; la doctrine des apôtres servait

[1] Coloss. IV, 16; 1 Thess. V, 27.

[2] Nous avons déjà rappelé, à l'occasion de l'origine des trois premiers évangiles, la préférence de l'Eglise primitive pour la Parole vivante. (Voir Augusti, *Archæologie*, II, 165.)

de norme et de règle, parce qu'elle était la reproduction fidèle de la doctrine de Jésus-Christ. « Demeurez fermes, écrit saint Paul aux Thessaloniciens, et retenez les enseignements que nous vous avons donnés soit de vive voix, soit par lettres [1]. » L'enseignement calme et méthodique supplante de plus en plus le langage extatique, le don des langues et la prophétie. Paul paraît même craindre que ces dons extraordinaires ne tombent dans un trop grand discrédit, car il recommande aux Thessaloniciens de ne pas éteindre l'Esprit et de ne pas mépriser les prophéties [2].

Toutefois, dans son discours à Milet comme dans ses dernières lettres, il insiste fortement sur l'importance de l'enseignement [3]. Au moment où les apôtres allaient disparaître, et où par conséquent le contrôle de l'inspiration individuelle serait plus difficile, le salut de l'Eglise était intéressé à ce que l'enseignement, qui n'avait d'autre mission que de reproduire la doctrine apostolique, acquît une influence prépondérante.

La prière est l'âme du culte chrétien, comme elle est l'inspiration de toute la vie chrétienne. Elle jaillissait librement des cœurs, de même que la parole d'édification. Elle n'était mélangée d'aucun élément liturgique, et nul indice dans tout le Nouveau Testament ne justifie l'idée que la prière du Seigneur fût répétée comme une formule consacrée [4].

[1] 2 Thess. II, 15; 2 Tim. I, 13; III, 14; Tite I, 9.
[2] Προφητείας μὴ ἐξουθενεῖτε. (1 Thess. V, 20.)
[3] Actes XX, 31; 1 Tim. IV, 13; IV, 2; Tite, I, 9.
[4] Bingham affirme l'usage liturgique de la prière dominicale au pre-

Cependant saint Paul, sans vouloir nuire à cette liberté, indique quelques points qui ne doivent pas être négligés dans la prière chrétienne et sans doute tout d'abord dans la prière de l'Eglise. Il veut que l'on prie pour tous les hommes et spécialement pour les rois et ceux qui sont élevés en dignité, traçant avec fermeté une ligne de démarcation entre la révolution religieuse qu'il opère, et toute révolution politique. Ainsi, même dans ce libre domaine de la prière, une règle infiniment sage apparaît. L'action de grâce, *l'eucharistie* proprement dite, avait une très large place dans la prière des premiers chrétiens[1]. Pendant longtemps celle-ci conserva son caractère d'effusion joyeuse d'adoration et de reconnaissance[2]. L'assemblée manifestait son adhésion à la prière par l'*amen* qu'elle prononçait d'une seule voix[3].

L'Eglise ne se contente plus comme à ses débuts du chant des psaumes. Le sentiment chrétien crée une expression qui lui est propre dans le cantique. Comme la prière et la parole d'édification, il procède tout d'abord de l'inspiration individuelle. « Si quelqu'un a un psaume, qu'il le fasse entendre, » dit l'Apôtre[4]. Il s'agit ici évidemment d'un chant nouveau inspiré par l'Esprit de

mier siècle, sans fournir la moindre préuve. (*Origines*, V, 125.) Vitringa assimile à tort les prières de l'Eglise aux prières de la synagogue. Tandis que d'un côté tout est libre et spontané, de l'autre tout est réglé et méthodique. (*De Synag. vet.*, p. 1062. Voir Augusti, *Archæol.*, II, 60.)

[1] Philipp. IV, 6.

[2] Voir les fragments des anciennes liturgies publiés par Bunsen dans ses *Antenicæna*, vol. III.

[3] Πῶς ἐρεῖ τὸ ἀμήν. (1 Cor. XIV, 16.)

[4] Eph. V, 19; Coloss. III, 16.

Dieu à un membre de l'assemblée. Le cantique est comme la transition entre le don des langues et la parole calme et mesurée de l'enseignement ; il donne essor à ces sentiments profonds et ardents qui ne peuvent s'enfermer dans les formes du langage ordinaire ; il fait monter vers le ciel ces soupirs « qui ne se peuvent exprimer, » comme aussi il satisfait ce besoin d'adoration si développé au sein du christianisme primitif. Il ne reste aucun monument de ces premiers psaumes de l'Eglise chrétienne, parce que, comme ses prières, ils avaient un caractère essentiellement spontané et qu'ils se multipliaient en abondance dans ces temps d'inspiration puissante.

Si nous ne possédons pas d'hymnes du premier siècle, nous trouvons cependant dans les épîtres de Paul des traces visibles de ce que nous appellerons le lyrisme de l'âge apostolique. La fin du chapitre VIIIe de la lettre aux Romains, le chapitre XIIIe de la première épître aux Corinthiens, et tant d'autres passages où dans le mouvement impétueux de sa pensée, l'Apôtre atteint les cimes de la haute poésie[1], nous donnent une idée de ce qu'était le cantique inspiré qui se faisait librement entendre dans les premières assemblées chrétiennes.

L'idée des sacrements dans l'Eglise primitive était en rapport avec sa constitution générale[2]. Basée sur la foi

[1] Voir aussi 1 Tim. III, 16 ; Eph. V, 14. (Voir *Das Kirchenlied in seiner Geschichte und Bedeutung*, von W. Baur, Francfort, 1852 ; Augusti, *Archæol.*, II, 110-113.)

[2] Le mot de *sacrement* est complétement étranger à la langue biblique, dans le sens où nous l'employons.

vivante, cette église était une association de chrétiens travaillant en commun à leur édification et à l'évangélisation du monde. La notion d'une vertu intrinsèque renfermée dans le sacrement, la théorie de l'*opus operatum*, étroitement liée au système sacerdotal, n'avait aucune raison d'être dans ces congrégations pénétrées du souffle vivant de l'Esprit de Dieu. Tout, dans la doctrine de saint Paul, condamne des vues semblables. L'Apôtre, qui a refusé à l'œuvre extérieure toute valeur pour le salut, n'en aurait certes pas attribué à des actes purement matériels. Le règne de Dieu, pour lui, consistait non en paroles, mais en esprit [1]. On doit donc écarter, quand on parle des sacrements de l'Eglise primitive, les idées de grâce sacramentelle, qui assimilent l'action de Dieu à une opération magique, triste emprunt fait aux lustrations du paganisme de la décadence, comme l'a dit éloquemment Bunsen [2].

Le baptême, qui était le signe de l'entrée dans l'Eglise, était administré par immersion. On plongeait le néophyte dans l'eau, et on lui imposait les mains au moment où il en sortait. Ces deux rites correspondaient aux deux grandes phases de la conversion, qui, avant d'être une résurrection avec Jésus-Christ, est une crucifixion de l'ancienne nature. Aussi, la foi était-elle exigée de quiconque recevait le baptême. L'idée ne vient pas à saint Paul qu'on puisse supposer le baptême sans la foi, le signe sans la chose signifiée; et il n'hésite pas, dans la simplicité hardie de son langage, à identi-

[1] Ἐν δυναμεί. (1 Cor. IV, 20.)
[2] *Hippolytus*, II, p. 127.

fier le fait spirituel de la conversion à l'acte qui le symbolise. « Nous sommes ensevelis, dit-il, avec Jésus-Christ, en sa mort, par le baptême[1]. » Il faut lui imputer, malgré tous ses écrits, la notion grossière de la régénération baptismale, ou bien il faut reconnaître que la foi est pour lui si intimement rattachée au baptême qu'en parlant du second, il croit parler par là même de la première, sans laquelle il n'est qu'une vaine forme. Les écrivains du Nouveau Testament attribuent tous le même sens au baptême; il suppose, d'après eux, une manifestation de la vie religieuse, dont le degré peut varier, mais qui est constamment exigée[2]. « Le baptême qui nous sauve, dit l'apôtre Pierre, n'est pas celui qui nettoie les ordures du corps, mais l'engagement d'une bonne conscience devant Dieu, par la résurrection de Jésus-Christ[3]. »

Dans ces temps où l'organisation ecclésiastique était encore flottante à bien des égards, le baptême équivalait à la profession de la foi. Donné au nom de Jésus-Christ[4] comme un signe solennel de la conversion, il avait toute la valeur d'une confession explicite de la croyance chrétienne, surtout à une époque où, pour le recevoir, il fallait s'exposer à l'opprobre et à la persécution[5]. Il est d'ailleurs probable que le néophyte, avant

[1] Rom. VI, 4.

[2] Actes II, 38; VIII, 13-17, 37-38; X, 47; XVI, 14, 15, 33.

[3] Βάπτισμα οὐ σαρκὸς ἀπόθεσις ῥύπων, ἀλλὰ συνειδήσεως ἀγαθῆς. (1 Pierre III, 21.)

[4] Il n'y a pas d'exemple, dans le Nouveau Testament, d'un emploi de la formule complète du baptême. Bingham cherche en vain à contester ce fait. (*Origines*, IV, 163.)

[5] Il fallait bien que l'on donnât une grande importance au baptême

de recevoir le baptême, faisait une courte profession de sa foi : c'était cet engagement d'une bonne conscience devant Dieu dont parle saint Pierre. Cette coutume est en pleine vigueur au second siècle ; tout porte à croire qu'elle remonte au premier. Cette exposition simple et populaire de la croyance a été assimilée à tort au symbole des apôtres, dont la date est bien postérieure. Le symbole n'est pas autre chose que le développement de la formule du baptême, accrue peu à peu jusqu'à devenir une règle de foi [1].

Considéré au point de vue apostolique, le baptême ne saurait être rattaché ni à la circoncision, ni au baptême qui était conféré aux prosélytes dans le judaïsme. Il y a entre lui et la circoncision toute la différence qui existe

comme signe de l'incorporation à l'Eglise, pour qu'on se fût cru obligé, dans quelques congrégations, de l'administrer à des chrétiens déjà baptisés au nom des catéchumènes qui étaient morts avant de l'avoir reçu. C'est à notre avis le seul sens raisonnable qu'on puisse donner à 1 Cor. XV, 29. Cette coutume, mentionnée en passant par saint Paul, s'était perpétuée plus tard dans quelques sectes hérétiques. (Epiphane, *Hæres.*, XXVIII, 7 ; Tertullien, *De Resurrectione*, 48.)

[1] Thiersch (ouvr. cité, p. 300) soutient l'origine apostolique du symbole. Bingham lui-même reconnaît que cette supposition n'a aucune base historique. (*Origines*, IV, 69.) Il est avéré qu'au second siècle on mettait sans scrupule, sous le nom des apôtres, une foule de traditions qui ne remontaient pas à eux, du moins dans leur totalité. Les *Constitutions apostoliques* démontrent le fait surabondamment. Mais, pour ce qui concerne le symbole des apôtres, nous avons plus qu'une hypothèse. La forme primitive en a été retrouvée dans la constitution copte de l'Eglise d'Alexandrie. Nous la reproduisons textuellement : Πιστεύω εἰς τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν τὸν πατέρα τὸν παντοκρατόρα, καὶ εἰς τὸν μονογένῆ αὐτοῦ υἱὸν Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν κύριον καὶ σωτῆρα ἡμῶν, καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα τὸ ζωοποιοῦν. (*Constit. copt. eccles. Alexandriæ*. Bunsen, *Antenicæna*, III, 91-93.) Evidemment, nous avons là la formule du baptême tournée en profession de foi et mise dans la bouche du néophyte. Il n'est pas possible de marquer la date des interpolations, toutes d'ailleurs fort belles et très conformes à la foi.

entre la théocratie, où l'on entre par la naissance, et l'Eglise, où l'on entre par la conversion. Il est en relation directe avec la foi, c'est-à-dire avec l'acte le plus libre et le plus individuel de l'âme humaine. Quant au baptême conféré aux prosélytes juifs, il accompagnait la circoncision et avait le même sens. Il lavait le néophyte et sa famille des souillures du paganisme, et marquait son incorporation et celle de ses enfants à la théocratie juive ; son caractère était essentiellement national et théocratique [1]. Le baptême chrétien ne se transmet pas plus que la foi elle-même, par droit d'héritage. C'est la grande raison qui nous porte à croire qu'au siècle apostolique, il n'était pas conféré aux petits enfants. On ne peut citer aucun fait positif dans le Nouveau Testament qui en consacre l'usage ; les preuves historiques que l'on allègue n'ont rien de concluant. Le doute ne peut subsister que pour un seul cas, et ceux qui donnent plus d'importance à l'esprit général de la nouvelle alliance qu'à un texte isolé, n'hésitent pas à lui contester toute valeur [2]. D'ailleurs, si l'on doit reconnaître que

[1] Augusti a établi à tort une assimilation complète entre le baptême chrétien et celui des prosélytes juifs. (*Archæologie*, II, 326.)

[2] Il est parlé, dans le Nouveau Testament, de cinq familles baptisées. La famille de Corneille n'a été baptisée qu'après que le Saint-Esprit fut descendu sur tous ses membres. (Actes X, 44, 47.) La famille du geôlier de Philippes a entendu la prédication de Paul et de Barnabas. « Ils leur annoncèrent la parole du Seigneur, et *à tous ceux* qui étaient dans sa maison. » (Actes XVI, 32.) Il n'y avait donc pas d'enfant incapable de comprendre l'Evangile. Nous lisons, Actes XVIII, 8 : Crispe *crut au Seigneur* avec toute sa maison. Saint Paul dit (1 Cor. I, 16) qu'il a baptisé la famille de Stéphanas ; et dans cette même épître (XVI, 15) il déclare que cette famille a été les prémices de son ministère dans l'Achaïe : ce qui implique la conversion de ses membres. Le seul cas douteux est celui du baptême de la famille de Lydie (Actes XVI, 15) ; mais il ne l'est plus, une fois qu'on

le baptême des enfants commence à envahir l'Eglise au second siècle, l'idée primitive du baptême s'y conserve encore dans ses éléments essentiels. La règle est d'exiger une foi vivante de ceux qui le réclament ; il est entouré de garanties sérieuses ; il est préparé par trois années d'instruction, et il n'est administré qu'après des épreuves multipliées et rigoureuses [1]. Or, on sait que les institutions ecclésiastiques du second siècle sont une reproduction déjà affaiblie de celles du premier. Le baptême des enfants, bien loin de remonter aux apôtres, a été une innovation qui a coïncidé avec le triomphe des idées épiscopales [2].

La communion, dans cette seconde période de l'âge apostolique, n'est plus célébrée à chaque repas comme dans les premiers temps. Elle termine ces repas d'amour fraternel désignés sous le nom d'agapes, où les riches et les pauvres venaient s'asseoir, confondus dans une sainte égalité [3]. Cette coutume, empruntée aux usages de l'ancienne Grèce [4], avait été sanctifiée et transformée par la charité chrétienne. L'agape n'est ni un repas tout à fait ordinaire, comme ceux dont il est parlé dans

le rapproche des faits analogues que nous venons de rapporter. Il nous paraît évident que la famille de Lydie a été les prémices de la Macédoine, comme la famille de Stéphanas a été les prémices de l'Achaïe.

[1] Voir les *Constitutions coptes* de l'Eglise d'Egypte. Nous y lisons ces mots caractéristiques : « Que le baptisé, après toutes ces choses, dise : *Telle est ma foi.* » Ὁ δὲ βαπτιζόμενος μετὰ πάντα ταῦτα λεγέτω ὅτι οὕτω πιστεύω. (Bunsen, *Analecta antenicæna,* p. 467.) Voir une analyse de ces constitutions, dans le numéro de mai 1855 de la *Revue chrétienne.*

[2] Voir la note 1 à la fin du volume.

[3] 1 Cor. XI, 20-22.

[4] Xénophon (*Memorabil.,* III, 14) parle de repas où chacun apportait ses aliments.

les premiers chapitres des Actes, ni un sacrement solennel comme la sainte cène dans l'Eglise des âges suivants. Elle est un repas exceptionnel, mais elle est encore un repas. La communion sera plus tard mise tout à fait à part pour n'être plus que le repas mystique de l'Eglise. Elle est encore considérée comme le souper du Seigneur, et elle se célèbre autour des tables de l'agape. On la prend le soir [1]. Si elle est célébrée à une heure différente que celle du culte public, ce n'est pas comme on l'a prétendu qu'un culte privé et secret réservé aux chrétiens seuls, se soit déjà constitué. Elle est le festin de charité de la famille chrétienne. Voilà pourquoi elle se prend le soir et dans l'intimité. On ne peut tirer aucune conclusion de cet usage pour les temps où la sainte cène sera une cérémonie du culte proprement dit [2]. Saint Paul nous présente un tableau fidèle de la célébration de la sainte cène; nous n'y trouvons aucun vestige d'une consécration des espèces. En appelant la coupe eucharistique « la coupe de bénédiction que nous bénissons [3], » il nous reporte à une coutume bien connue du repas pascal. Le père de famille, en prenant la coupe, prononçait une prière pour bénir Dieu de ce qu'il avait donné le pain et le vin [4]. Jésus-Christ, ayant fait du pain et du vin les symboles augustes de son corps rompu et de son sang versé pour nos péchés, la sainte cène rappelait à la fois les bien-

[1] Actes XX, 7. Augustin, *Archæologie*, II, 562.

[2] Harnack donne une importance exagérée à ce fait (163-165).

[3] Τὸ ποτήριον τῆς εὐλόγιας ὃ εὐλογοῦμεν. (1 Cor. X, 16.)

[4] « Benedictus tu, Domine Deus noster, qui producis panem e terra creans fructum vitis. » (Harnack, p. 166.)

faits de la création et ceux de la rédemption. Aussi était-elle un repas d'action de grâces, une solennelle eucharistie; pendant longtemps l'Eglise se sentit pressée à ce moment de bénir Dieu pour tous ses dons, aussi bien pour ceux de la nature que pour ceux de la grâce [1]. La sainte cène n'était point considérée comme un sacrifice ou une offrande; elle était le renouvellement du repas pascal pris par le Seigneur avec ses disciples et le grand mémorial de l'amour de Dieu considéré dans toutes ses manifestations, depuis les plus élémentaires jusqu'aux plus mystérieuses, et scellé du sang du Christ. Il ne nous est pas possible de nous représenter exactement le mode de célébration de la communion à cette époque. Une prière de gratitude était sans doute prononcée au moment où la coupe passait de main en main. De là le nom de coupe eucharistique. Le pain était rompu en souvenir du corps meurtri du Sauveur. Tout porte à croire que l'on chantait un psaume ou un hymne comme Jésus-Christ l'avait fait avec ses disciples dans la chambre haute. Il ne paraît pas probable que les paroles de l'institution fussent régulièrement répétées chaque fois. La manière dont saint Paul les cite prouve le contraire. Il s'en réfère à un enseignement spécial qu'il a donné et non à un usage établi dans l'Eglise [2].

Si la cène était célébrée avec simplicité et liberté, elle n'en était pas moins revêtue d'une grande solennité

[1] On s'en convaincra en lisant les prières eucharistiques du second et du troisième siècle qui nous ont été conservées. (*Ecclesiæ Alexandr. Monumenta;* Bunsen, *Analecta Antenicæna,* III, 107.)

[2] 1 Cor. XI, 23.

aux yeux de l'Eglise. Elle résumait dans un symbole choisi par le Sauveur lui-même toute la religion chrétienne. On faisait là plus sérieuse profession de foi en y participant. Y participer indignement c'était d'une part mépriser le corps du Seigneur dans le symbole qui le figurait pour l'esprit, et d'une autre part faire rejaillir sur l'Eglise la solidarité de son péché. Aussi une discipline sérieuse et sévère s'exerçait non-seulement pour réprimer la profanation de la cène, mais encore pour châtier tous les genres de désordre [1]. Elle ne portait que sur les péchés scandaleux et n'avait nullement la prétention de préserver l'Eglise visible de tout contact avec le mal. L'immoralité et l'hérésie flagrantes entraînaient l'exclusion des coupables [2]. Les chrétiens étaient invités à fuir tout contact avec le faux frère qui les déshonorait [3]. Ils ne devaient pas manger avec lui; non-seulement l'agape et la sainte cène lui étaient interdites, mais encore il était de règle de rompre toute relation sociale avec lui. Dans ces temps miraculeux où l'action de l'Esprit de Dieu s'exerçait d'une manière directe et sensible, la discipline de l'Eglise était souvent confirmée par quelque épreuve exceptionnelle et soudaine qui était comme un coup de la verge divine [4].

[1] Schaff, p. 491.

[2] La synagogue avait aussi son excommunication commençant par la répréhension — peccatores publice confundunt — (Vitringa, *De Synagoga vetere*, 731) et aboutissant à l'exclusion. — Ingressus in synagogam ipsi sit prohibitus (p. 741).

[3] Rom. XVI, 17; 2 Thess. III, 6, 15; 1 Cor. V, 2.

[4] C'est ce qui nous explique les maladies et les châtiments dont avaient été frappés les Corinthiens qui avaient indignement pris part à la sainte cène. (1 Cor. XI, 30, 31).

L'Apôtre, par une vive image empruntée au livre de Job, appelait cette intervention de la justice de Dieu une flagellation de Satan. C'est dans ce sens qu'il livrait à Satan de grands coupables, non pas pour leur perdition, mais pour leur amélioration, et il espérait que la douleur produirait en eux le repentir [1]. L'anathème qu'il lance contre les faux docteurs de Galatie a la même signification et la même portée. L'Apôtre appelait de ses vœux la réintégration des coupables et elle avait lieu après leur repentir. Mais pas plus dans l'excommunication que dans la réhabilitation les formes solennelles des siècles suivants n'ont été en usage dans l'Eglise primitive.

Il n'y a pas trace à l'âge apostolique d'autres sacrements que le baptême et la cène. L'onction d'huile recommandée par Jacques [2] n'a aucun des caractères d'un sacrement. Elle ne symbolise aucun grand côté de la vie religieuse; elle n'est point d'ailleurs d'un usage général. On ne peut y voir qu'une coutume orientale acceptée dans les Eglises de Palestine et sanctifiée par la prière. Nous n'avons aucun détail particulier sur la manière dont les derniers honneurs étaient rendus aux morts. Il est probable que les Eglises fondées en Grèce et en Asie Mineure abandonnèrent immédiatement la pratique païenne de brûler les cadavres et les ensevelirent comme les Juifs. La croyance à la résurrection de la chair favorisait cet usage. Saint Luc nous rapporte qu'après la mort d'Etienne les hommes pieux qui l'en-

[1] 1 Tim. I, 20. — [2] Jacques V, 14, 15.

sevelirent firent un grand deuil sur lui [1]. C'est le premier exemple d'une cérémonie mortuaire; il est possible que cet usage se soit généralisé dès lors. Cette cérémonie devait consister en prières et en exhortations.

§ II. — *La vie chrétienne* [2].

Un lien étroit rattache la vie chrétienne au culte dans l'Eglise primitive. Le culte n'est pas autre chose que le résumé solennel ou la concentration de la vie chrétienne, tandis que celle-ci est élevée à la hauteur d'un vrai service de Dieu. Ce caractère sacré, empreint sur l'existence entière, est surtout remarquable dans la première période de l'histoire du premier siècle, alors que l'Eglise est dans le ciel en quelque sorte, soulevée au-dessus de la terre par un enthousiasme jeune et ardent, ou plutôt par le souffle tout-puissant de l'Esprit divin. Il semble un moment que toutes les relations diverses, relations sociales, relations de famille, soient venues s'absorber dans la relation nouvelle formée entre tous ceux qui avaient reçu le baptême de feu; mais il était conforme à la volonté de Dieu que la vie humaine, telle qu'il l'a faite, reparût dans l'Eglise avec ses éléments nombreux et variés, pour être transformée par l'esprit nouveau. Là encore devait se réaliser cette pénétration progressive du divin et de l'humain, qui réalise seule le plan du salut dans sa grandeur et sa beauté. N'oublions pas

[1] Συνεκόμισαν δὲ τὸν Στέφανον ἄνδρες εὐλαβεῖς, καὶ ἐποιήσαντο κοπετὸν μέγαν ἐπ' αὐτῷ. (Actes VIII, 2.)

[2] Ce sujet est traité avec soin par Schaff, ouvr. cité, p. 447-500.

toutefois que l'élément humain, à cette époque, était profondément altéré et souillé par le paganisme. Il n'était pas possible, dès le premier jour, de le reconquérir tout entier au christianisme. Certaines sphères où la religion du Christ a non-seulement le droit, mais encore la mission d'exercer son action, lui étaient nécessairement fermées, aussi longtemps que la civilisation reposait sur des bases païennes. Comment, par exemple, un chrétien aurait-il pu exercer une magistrature quelconque, dans un temps où la religion était si étroitement mêlée à la politique, que l'acte public le plus simple était entaché d'idolâtrie? Il n'était pas davantage possible de cultiver aucune branche de l'art, tant que l'art, ce grand séducteur de la Grèce, serait au service du paganisme; mais on se tromperait gravement si l'on s'imaginait que le domaine de la vie publique ou celui de l'art fussent interdits pour toujours aux chrétiens. Pour qu'une telle opinion fût fondée, il faudrait que les apôtres eussent formulé en principe une antinomie absolue entre l'Eglise et l'Etat, entre le christianisme et les facultés esthétiques; mais il n'en est rien. Saint Paul reconnaît que l'Etat en soi est une institution divine, nécessaire au développement moral. « Que toute personne, dit-il, soit soumise aux puissances supérieures, car il n'y a point de puissance qui ne vienne de Dieu. Celui qui s'oppose à la puissance, s'oppose à l'ordre que Dieu a établi. Le prince est le ministre de Dieu pour ton bien; mais si tu fais mal, crains, parce qu'il ne porte point l'épée en vain; car il est ministre de Dieu et vengeur

pour punir celui qui fait mal[1] ». L'Apôtre, par ces paroles, remonte des hideuses manifestations de la puissance civile qu'il a sous les yeux, à son principe et à son idée fondamentale. Il y reconnaît une institution divine, la garantie du droit, et par conséquent une condition essentielle du développement moral[2]. Il veut que le chrétien, bien loin de prendre une position hostile vis-à-vis de l'Etat, lui accorde la soumission et le respect dans les choses qui sont de sa compétence, et il regarde comme un devoir de prier pour le prince. Comme il n'y a pas opposition entre le christianisme et l'Etat, le chrétien sera appelé plus tard à remplir ses devoirs de citoyen actif, et à contribuer au bien de tous dans l'ordre temporel, c'est-à-dire au triomphe de la justice. Mais il fallait, pour qu'il entrât dans cette voie, que les conditions générales de la société antique fussent changées par l'influence de la religion nouvelle.

La question des rapports de l'Eglise et de l'Etat ne pouvait se poser au siècle apostolique; ces rapports étaient bien simples, c'étaient ceux des persécutés aux persécuteurs. Néanmoins, tout, dans les principes chrétiens, tendait à écarter l'idée d'une association formelle.

[1] Ὁ ἀντιτασσόμενος τῇ ἐξουσίᾳ τῇ τοῦ θεοῦ διαταγῇ ἀνθέστηκεν. (Rom. XIII, 2.) Paul, dans ce passage, s'élève à la notion idéale de l'Etat. Il établit qu'il n'y a pas d'opposition entre le christianisme et l'Etat pris en soi; mais il n'enseigne pas, comme on l'a prétendu, une soumission sans restriction à la puissance de fait, quelles que soient ses incursions dans le domaine moral. Cette question n'est pas même abordée par lui dans ce passage. On lui impute à tort une doctrine qui, par un détour, reviendrait à l'abolition de la vraie notion de l'Etat, car celui-ci ne serait plus alors le domaine du droit, mais simplement le domaine de la force aveugle et inique.

[2] 1 Tim. II, 2.

L'union étroite entre la religion et l'Etat, était l'un des traits les plus caractéristiques de la société païenne, qui subordonnait absolument l'individu à la cité, et prétendait régler sa croyance comme sa vie extérieure. Le christianisme, religion de la conscience, ne voulait que des convictions libres et individuelles. Le respect de l'individualité est né dans le monde avec le respect de la conscience. Une religion d'Etat, quelle que soit son orthodoxie, sera toujours une résurrection partielle de l'idée païenne. Les anciens cultes ne vivaient que par la contrainte et la richesse; ils vivaient par des forces qui sont étrangères à la religion. Les armes du christianisme sont au contraire des armes spirituelles[1]. Il rougirait de manier l'épée qui tue le corps, parce qu'il a dans les mains le glaive qui transperce l'âme. Son règne n'est pas de ce monde, et c'est pourquoi il domine le monde entier; il trouve la puissance dans l'indépendance, et la servilité dans la protection. L'Etat n'est pas vis-à-vis de l'Eglise comme la chair vis-à-vis de l'esprit, comme le vieil homme vis-à-vis du nouveau. Lui aussi est d'institution divine; l'Eglise est appelée à agir sur lui, mais seulement par voie d'influence; plus les deux sphères sont distinctes, plus cette influence est grande et pénétrante. L'Etat est la sphère du droit, et par conséquent de la contrainte et de la force, mais de la force réglée et mise au service de la justice. L'Eglise est la sphère par excellence de la liberté, parce qu'elle se recrute par les libres convictions. Mêler les deux sphères, c'est tout

[1] 2 Cor. X, 3, 4.

confondre, c'est bouleverser l'une et l'autre. L'union de l'Eglise et de l'Etat renverse la notion apostolique de la société religieuse; elle la ramène du christianisme au paganisme, ou du moins au judaïsme. Mais l'humanité devait acheter cette vérité, comme toutes les autres, au prix d'expériences longues et amères, qui lui ont appris ce qu'il en coûte à l'Eglise de mêler le spirituel au temporel.

Ainsi la religion du Christ s'est contentée de poser les principes qui devaient renouveler l'Etat; elle a agi sur l'art de la même manière. Si elle s'est tenue à l'écart de ces deux sphères de l'activité humaine pendant l'âge apostolique et les siècles suivants, elle a travaillé d'autant plus efficacement à leur transformation. En maintenant vis-à-vis de l'Etat l'indépendance de la conscience, en consacrant son droit de résistance à toute contrainte extérieure, le christianisme a posé les bases de toute vraie liberté, et préparé la ruine de tous les despotismes. Le martyre est la plus puissante protestation contre la persécution; il marque à la force matérielle la limite qu'elle ne saurait jamais dépasser. D'une autre part, en produisant un idéal nouveau, à la fois humain et céleste, il a frayé les voies à un art vraiment chrétien, substituant à la sereine et insensible beauté du marbre grec la beauté plus intérieure et plus touchante de ces types immortels qu'ont enfantés les grands artistes inspirés de l'Evangile.

Toutes les réformes du christianisme ont été opérées du dedans au dehors. La grande révolution qu'il a amenée dans le monde s'est d'abord accomplie dans les

âmes. Il s'est attaché à changer l'individu, afin de changer par lui la société, et tout d'abord la famille, cette petite société, principe et image de la grande, qu'il a marquée de son empreinte. La religion nouvelle a trouvé dans la réforme individuelle le levier avec lequel elle a soulevé le vieux monde. Il est donc bien important de saisir les caractères généraux de la vie chrétienne au premier siècle.

Son principe est l'imitation de Jésus-Christ. Reproduire les traits de cette sainte image, avoir les sentiments qu'il a eus, participer à son humilité, à son renoncement, revêtir ses entrailles de compassion, marcher dans la charité comme il y a marché lui-même, telle est la vocation de son disciple[1]; il trouve en son Sauveur une loi vivante et efficace qui donne ce qu'elle commande, selon la belle expression de saint Augustin. Si Jésus-Christ est le type idéal de la piété, il est en même temps son aliment, le pain de Dieu descendant du ciel qui la nourrit[2]; chaque membre de son corps mystique tire son accroissement de lui par la prière[3].

La vie chrétienne des premiers temps semble la vie de Jésus-Christ continuée sur la terre. Ce qui frappe en elle, c'est ce caractère de ferveur sans exaltation, qui la maintient dans les conditions générales de la vie humaine. Ces hommes qui brûlent d'un saint enthousiasme pour la vérité et qui attendent tous les jours le retour du Seigneur ne se croient point obligés de sortir du monde,

[1] Τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. (Philipp. II, 5; Coloss. III, 12, 13; Ephés. V, 2.)

[2] Jean VI, 48, 50. — [3] Ephés. IV, 15, 16.

et de se faire une existence à part comme les esséniens ou les thérapeutes. Chacun reste dans la position où il a été appelé [1], à moins qu'il n'y rencontre d'invincibles tentations. Le chrétien n'a pas le droit de renoncer au travail sous prétexte de se livrer à de pieuses méditations [2]. Le travail lui-même repose sur une loi de Dieu ; il fait partie de la tâche assignée à l'homme. Les Eglises primitives se recrutaient surtout, comme on le sait, dans les classes pauvres de la société. Elles comptaient un grand nombre d'artisans, travaillant de leurs propres mains [3]. En ennoblissant le travail manuel, Paul préparait l'une des réformes les plus importantes opérées par le christianisme ; il le relevait de l'abjection où l'avait maintenu l'ancienne société, qui n'était qu'une société de vainqueurs et de vaincus, d'oisifs et d'esclaves. Toutes les conditions de l'existence païenne étaient bouleversées par cette réforme si simple. Le droit de conquête et d'exploitation d'un patriciat tyrannique était virtuellement aboli. Les artisans chrétiens de Corinthe et de Thessalonique étaient ainsi, sans le savoir, de grands réformateurs sociaux.

Cette disposition à imprimer à la vie entière un sceau divin et un caractère religieux se conciliait avec un certain ascétisme auquel on n'attribuait aucune valeur pour le salut, mais qui avait son importance dans la discipline de la vie spirituelle. Paul dit qu'il traite durement son

[1] Ἕκαστον ὡς κέκληκεν ὁ θεὸς, οὕτω περιπατείτω. (1 Cor. VII, 17.)
[2] 2 Thess. III, 10, 13.
[3] Ἐργάζεσθαι ταῖς ἰδίαις χερσὶν ὑμῶν. (1 Thess. IV, 11.)

corps[1]. Il va même jusqu'à conseiller le célibat, comme un état où il est plus facile de servir Dieu sans entraves; et nous avons lieu de penser que ce conseil, donné par une telle bouche, fut suivi fréquemment dans le cours du premier siècle[2]. Le jeûne était pratiqué dans toutes les Eglises, surtout dans les circonstances graves, où l'on éprouvait tout particulièrement le besoin de se rapprocher de Dieu[3]. Mais cet ascétisme n'avait aucun caractère obligatoire; il n'était point lié à des règles fixes. On en usait en toute liberté, sans tomber à aucun degré dans le dualisme oriental et sans le réserver comme un privilége glorieux à une caste sacerdotale. On le considérait comme un moyen de sanctification qui ne devait pas être négligé et qui pouvait offrir de précieux secours dans la lutte contre la chair et ses convoitises. Depuis cette époque bénie l'Eglise s'est constamment laissé emporter dans cette question d'un extrême à l'autre, passant du manichéisme monacal à la répudiation complète de l'ascétisme. Au premier siècle elle a été à égale distance de l'une et de l'autre aberration.

L'une des plus belles créations du christianisme pri-

[1] 1 Cor. IX, 27.

[2] Voir 1 Cor. VII, *passim*. Il est évident pour nous que saint Paul trouve dans les circonstances du temps où il écrit des motifs particuliers pour recommander le célibat (διὰ τὴν ἐνεστῶσαν ἀνάγκην. 1 Cor. VII, 26); il pense néanmoins que l'état d'un homme non-marié qui n'est pas exposé aux plus grossières tentations, grâce à un don spécial, est plus propice à la piété. (1 Cor. VII, 32-35.) Paul déclare que sur ce point il parle non pas au nom d'un commandement positif du Seigneur, mais en son privé nom. Cette vue tout individuelle ne l'empêche pas de maintenir intacts les grands principes de la nouvelle alliance. L'interdiction du mariage est présentée par lui comme un des signes les plus fâcheux de l'hérésie. (1 Tim. IV, 3.)

[3] Actes XIII, 2, 3; XIV, 23.

mitif, a été la famille chrétienne, telle qu'elle nous apparaît dans les Eglises d'alors. On sait ce qu'était la famille païenne ; nous l'avons décrite dans le tableau que nous avons présenté de la société gréco-romaine. Nous avons rappelé toutes les ignominies du mariage, contracté en Grèce comme un lien purement matériel, rompu à Rome au gré des passions ou des caprices des époux, avili par la débauche, profané par l'adultère. Il n'y a pas de milieu pour la femme entre la captivité indolente et stupide du gynécée et le rôle de courtisane. Le christianisme la relève de ces hontes, il en fait « l'aide semblable à l'homme. » L'union extérieure devient le symbole de l'union des âmes et des vies, et la relation de Jésus-Christ avec l'Eglise est le type sublime de la relation conjugale[1]. C'est dire assez quelle pureté elle revêt soudain, et quel élément d'amour dévoué pénètre l'affection terrestre. La polygamie est ainsi abolie de la manière la plus positive, quoique indirectement. Paul maintient la femme dans sa position subordonnée vis-à-vis du mari ; il veut qu'elle lui accorde respect et soumission, mais il défend ses droits, droits sacrés de la faiblesse, que le christianisme revendique de préférence à tous les autres ; le mari lui doit protection et amour[2]. Le mariage ainsi compris est une sainte association de l'homme et de la femme pour travailler de concert à la gloire de Dieu. Priscille et Aquilas, aidant puissamment saint Paul dans son œuvre missionnaire et gagnant Apollos

[1] Ephés. V, 23. — [2] Ephés. V, 24, 25.

à Jésus-Christ, nous fournissent un beau type d'une union chrétienne au premier siècle[1].

Une question délicate se posait dans ces jeunes Eglises issues du paganisme; c'était de savoir quel parti on devait prendre quand un seul des époux était devenu chrétien. L'apôtre Paul ne veut pas que l'on rompe pour cette cause le lien conjugal. La femme chrétienne peut gagner le mari païen ou réciproquement[2]. En tout état de cause, le mariage est sanctifié par les prières de celui des époux qui sert Jésus-Christ. La consécration du mariage paraît avoir uniquement résulté alors de la piété et de la foi des époux, sans qu'ils eussent eu recours à aucune cérémonie spéciale[3]. Le droit de contracter une nouvelle union n'était reconnu qu'en cas de mort de l'un des époux[4]; il n'y avait d'exception à cette règle que celle admise par Jésus-Christ, pour le cas où le mariage est moralement rompu par l'adultère. Les secondes noces étaient donc tolérées, mais il est facile de comprendre au langage de Paul qu'il trouve préférable l'acceptation d'un veuvage perpétuel[5]. Cette opinion découlait du principe d'ascétisme qui est l'un des traits de son individualité.

Les rapports des parents et des enfants présentent également un caractère nouveau dans l'Eglise. L'implacable sévérité du père romain est tempérée par l'amour chrétien; il doit ménager cet être frêle qui dépend absolument de lui et ne jamais l'irriter par la du-

[1] Actes XVIII, 2, 26. — [2] 1 Cor. VII, 13-15.

[3] La bénédiction nuptiale est une de ces heureuses innovations de l'Eglise qui lui ont été inspirées par l'Esprit de Dieu.

[4] 1 Cor. VII, 39. — [5] 1 Cor. VII, 40.

reté; l'enfant, de son côté, est tenu à une soumission d'autant plus grande qu'elle est moins basée sur la crainte [1]. On voit déjà apparaître la douce et belle figure de la mère chrétienne. Quand Paul dit à la femme qu'elle sera sauvée en devenant mère, il s'élève, selon sa coutume, des faits particuliers au type général; il voit en elle l'Eve qui a enfanté la postérité bénie victorieuse du serpent, et qui enfante tous les jours les serviteurs de Dieu appelés à continuer et à achever l'œuvre rédemptrice. Comment les enfante-t-elle surtout, si ce n'est par l'éducation chrétienne, où elle a une part si directe et si active [2]? Ainsi, la famille est constituée sur sa vraie base : « Quand deux ou trois sont réunis au nom de Jésus-Christ, disait Clément d'Alexandrie, d'après saint Matthieu, le Seigneur est au milieu d'eux. L'Evangile ne désigne-t-il pas par ces trois le mari, la femme et l'enfant [3]? » Il n'est pas possible de mieux peindre la famille chrétienne.

On reproche au christianisme de n'avoir pas proclamé immédiatement l'abolition de l'esclavage. On oublie qu'il eût ainsi confondu deux sphères qu'il lui importait de distinguer toujours, et surtout à ses premiers pas dans le monde; il eut quitté la sphère religieuse pour la sphère civile. Il ne pouvait entrer dans la seconde sans s'exposer à tous les périls, à toutes les fluctuations, à tous les hasards de la force matérielle. De puissance morale, il devenait puissance politique; il abdiquait sa

[1] Ephés. V, 1-4. — [2] 1 Tim. II, 15.
[3] Ἦ οὐχὶ ἄνδρα καὶ γυναῖκα καὶ τέκνον τοὺς τρεῖς λέγει. (Clément d'Alexandrie, *Stromat.*, III, c. x.)

vraie royauté, et pour une révolution chanceuse opérée hâtivement, il perdait cette puissance éternelle de réformation qu'il possède pour renouveler à chaque époque les individus et les sociétés. Il n'a pas plus accepté l'esclavage qu'il n'a accepté la polygamie et la législation romaine sur le divorce, mais il a mis dans le monde le principe qui devait abolir ces institutions profondément hostiles à la morale de l'Evangile, et il l'a défini avec assez de netteté en ce qui concerne l'esclavage pour qu'on doive reconnaître qu'il l'a moralement aboli autant que cela lui était possible sans sortir de son propre domaine. Tout d'abord, les rapports des maîtres et des serviteurs sont réglés conformément aux lois de la justice. Les premiers doivent se souvenir qu'ils ont un Maître dans le ciel [1], et les seconds retrouver leur dignité d'homme en faisant remonter leur obéissance jusqu'à Dieu [2]. Mais il y a plus. Paul a déclaré nettement qu'en Jésus-Christ, il n'y a plus ni esclave, ni libre, c'est-à-dire que toute créature humaine a un droit égal devant Dieu [3]. La possession de l'homme par l'homme est par là même proclamée immorale, attentatoire aux droits des rachetés de Jésus-Christ, et incompatible avec le dogme de la rédemption et l'égalité qui en est la conséquence. Paul ne s'est pas contenté de formuler ces principes, il les a appliqués. Son épître à Philémon est la lettre d'affranchissement moral de l'esclave chrétien. Il renvoie Onésime à son maître comme

[1] Ephés. VI, 9.
[2] Ὡς δοῦλοι τοῦ Χριστοῦ. (Ephés. VI, 6.)
[3] Coloss. III, 11.

un frère en la foi, comme son propre fils, et il demande qu'on le reçoive comme un autre lui-même [1]. De telles paroles ont plus fait pour briser les fers de l'esclavage que les cris de la révolte et les explosions de la juste indignation des opprimés. Qu'on se représente que l'esclave qui, hier, tournait la meule aux champs ou servait son maître comme une bête de somme, sans jamais rencontrer un regard d'affection, s'assoit maintenant avec lui à la table de l'agape, rompt avec lui le pain de la communion et boit à la même coupe de bénédiction; il traverse les mêmes épreuves et les mêmes persécutions ; il est traité par lui comme un frère, en tant que membre de la même Eglise. Si l'on se souvient de ce qu'était sa condition quelques années auparavant, on reconnaîtra qu'une immense révolution, qui doit amener toutes les autres, a été opérée. Ajoutons que saint Paul ne s'est pas contenté de proclamer l'égalité des hommes devant Dieu en Jésus-Christ; il a déclaré positivement qu'il était désirable que le chrétien fût affranchi extérieurement comme il l'était moralement. Il lui donne le conseil de ne pas négliger l'occasion de sortir de l'état d'esclavage, toutes les fois qu'elle lui est offerte [2]. Cet avis a une grande portée, surtout si nous tenons compte de la modération de langage nécessaire dans une question aussi délicate, qu'on pouvait rendre politique et sociale par un seul mot imprudent.

[1] Ἐμοῦ τεχνοῦ ὃν ἐγέννησα, αὐτὸν, τοῦτ' ἐστὶ τὰ ἐμὰ σπλάγχνα. (Philém. 10, 12.)

[2] Εἰ καὶ δύνασαι ἐλεύθερος γενέσθαι, μᾶλλον χρῆσαι. (1 Cor. VII, 21.)

Le christianisme accepte les affections naturelles du cœur de l'homme, celles du moins qui sont normales, pour les épurer et les pénétrer d'un élément surnaturel et divin qui les rapproche de l'amour véritable. Cet amour pur et dévoué a pour essence l'esprit de sacrifice, et il a reçu son nom comme il avait reçu son caractère, de l'Evangile. Il s'appelle charité[1]. Nous avons vu sa première manifestation dans le cercle intime de la famille, mais il n'y reste pas enfermé. Il embrasse tous les hommes « dans ses entrailles de compassion » et tandis que l'esprit national dans l'antiquité élevait de hautes barrières entre les divers peuples qui se jetaient les uns aux autres les noms de barbares et d'étrangers, le chrétien ne connaît plus ces distinctions exclusives. Il sait que le genre humain a été formé d'un seul sang[2], et il n'est accusé par Tacite de haïr le genre humain, que parce qu'il est injustement confondu avec le Juif entiché de ses priviléges nationaux. Le contact entre les Juifs et les païens convertis dans les Eglises fondées par saint Paul a contribué efficacement à cet élargissement des cœurs et des esprits; il a préparé la transformation du farouche patriotisme antique, en élevant l'idée d'humanité au-dessus de l'idée de nationalité. Mais c'est surtout dans l'Eglise que l'affection chrétienne trouve son aliment. Un lien spirituel, tendre et étroit est formé entre ceux qui partagent la même foi. Pour mieux marquer

[1] Ἀγάπη. (1 Cor. XIII, 1.) Ce mot avait une tout autre acception avant le christianisme.

[2] Ἐποίησέ τε ἐξ ἑνος αἵματος πᾶν ἔθνος ἀνθρώπων. (Actes XVII, 26.)

qu'ils ne font qu'une seule famille en Dieu, ils se donnent mutuellement le nom de frères [1], ils se prouvent leur affection par le baiser fraternel [2], ils sont un cœur et une âme. Devant un spectacle si nouveau les païens et les Juifs doivent s'écrier : Voyez comme ils s'aiment ! Quand un chrétien étranger arrive dans une ville, il y est reçu comme le représentant de sa propre Eglise. On se fait un bonheur de le loger; les veuves pieuses lavent ses pieds poudreux [3], selon l'antique coutume de l'Orient, et il reçoit toutes les marques de la plus touchante fraternité. Comme il convient à sa nature, l'amour chrétien se consacre surtout aux pauvres et aux affligés. On sait quelle place d'honneur est faite au pauvre dans l'Eglise. On parle de son élévation, parce qu'on voit en lui Jésus-Christ qui a voulu lui être identifié. La pauvreté a conservé un reflet de la gloire du Dieu abaissé qui l'a revêtue de son libre choix. Nous n'avons pas à rappeler ici les charges créées spécialement pour secourir les pauvres. L'exemple de Dorcas nous apprend jusqu'où allait la charité des premiers chrétiens pour leurs frères affligés, même quand elle n'était revêtue d'aucun caractère officiel [4]. Des collectes abondantes et régulières se faisaient également pour subvenir aux besoins des Eglises qui ne pouvaint se suffire à elles-mêmes.

Les rapports des chrétiens avec le monde avaient été réglés par saint Paul avec une grande sagesse. Il ne

[1] Rom. VIII, 12; XIV, 10; 1 Cor. VI, 6; Ephés. VI, 10; Philipp. I, 14; 1 Pierre II, 17.

[2] Rom. XVI, 16; 1 Cor. XVI, 20; 2 Cor. XIII, 12; 1 Thess. V, 26; 1 Pierre V, 14.

[3] 1 Tim. V, 10. — [4] Actes IX, 36.

voulait point que, par un rigorisme outré et impossible, ils renonçassent à tout contact avec les hommes non encore convertis [1]. Il ne les blâmait pas de s'asseoir à la table des païens [2]. Il voulait seulement qu'ils ne pactisassent jamais avec le mal et l'idolâtrie.

Deux tendances s'étaient manifestées parmi les chrétiens d'alors. Les uns, étroits et timorés, se faisaient scrupule de manger des viandes qui avaient été sacrifiées aux idoles; les autres, doués d'un esprit large, sous prétexte que l'idole n'est rien en réalité, pensaient qu'il était permis de manger de tout ce qui se vend au marché. Paul donne raison, en principe, à cette seconde tendance [3]; mais il demande à ceux qui s'y rattachent des ménagements infinis, le respect de la conscience des faibles et cette charité élevée et délicate qui sait sacrifier son droit pour ne pas blesser un frère timoré, et ne pas courir le risque de perdre une âme pour une viande [4].

Les Eglises, entourées de toutes les séductions du paganisme, devaient déployer une vigilance constante. Les lettres de Paul nous montrent d'étranges réactions de la corruption païenne parmi ces nouveaux chrétiens, et une facilité dangereuse à retomber dans les infamies de la débauche, comme le prouvent ses fréquents avertissements contre les péchés de la chair [5]. Bien d'autres taches apparaissent dans le tableau du christianisme primitif, qui nous est tracé par les apôtres. Nous les avons fait ressortir avec franchise, quand nous avons

[1] 1 Cor. V, 10. — [2] 1 Cor. X, 27. — [3] 1 Cor. X, 23.
[4] 1 Cor. VIII, 10-13. — [5] 1 Cor. VI, 15-20; Coloss. III, 5-9.

présenté l'histoire des diverses Eglises. Les schismes, les hérésies, l'orgueil de la richesse, l'entraînement à la volupté, tous ces désordres que nous avons relevés nous apprennent que les Eglises du premier siècle, pas plus qu'aucune autre, n'étaient des Eglises pures. Mais malgré ces imperfections, sur lesquelles leurs conducteurs et leurs fondateurs étaient appelés à insister beaucoup plus que sur la piété des croyants, le christianisme de cette époque a toute la beauté d'une création de Dieu encore nouvelle, qui n'a pas eu le temps d'être altérée par les hommes. Le monde, comme dit Bossuet, crut à la sainteté en voyant des saints. Et quels saints ne lui fut-il pas donné de voir dans cette période de l'âge apostolique? La figure de saint Paul s'en détache, austère, ardente, consumée par le zèle, noblement flétrie par la persécution, comme pour montrer à tous les regards ce que la nature humaine trouve de puissance et de beauté morale dans son union avec Jésus-Christ. Le grand apôtre a été avant tout un grand saint, et on peut même ajouter un grand mystique, en prenant le mot dans sa meilleure acception, par l'intimité de sa piété et la profondeur de son amour pour le Christ. Dans le domaine de la vie chrétienne, comme dans celui de l'activité missionnaire, dans l'enseignement comme dans la direction des Eglises, sa trace est plus profondément marquée que celle d'aucun autre, et il demeure le premier des apôtres, précisément parce qu'il a consenti à être le dernier. Ecoutons-le nous dire lui-même ce qu'il a souffert pour Jésus-Christ avec la sainte hardiesse de son humilité : « Sont-ils ministres de Christ? dit-il en parlant des

faux docteurs de Corinthe (je parle en imprudent), je le suis plus qu'eux; j'ai souffert plus de travaux qu'eux, plus de blessures, plus de prisons; j'ai été plusieurs fois en danger de mort... J'ai été souvent en voyage, j'ai été en danger sur les rivières, en danger de la part des voleurs, en danger parmi ceux de ma nation, en danger parmi les Gentils, en danger dans les villes, en danger dans les déserts, en danger sur la mer, en danger parmi les faux frères; dans les peines, dans les travaux, dans les veilles, dans la faim, dans la soif, dans le jeûne, dans le froid, dans la nudité. Outre les choses qui me viennent du dehors, je suis comme assiégé tous les jours par les soucis que me donnent toutes les Eglises. Quelqu'un est-il affligé, que je n'en sois aussi affligé? Quelqu'un est-il scandalisé, que je n'en sois aussi comme brûlé. S'il faut se glorifier, je me glorifierai de ce qui regarde mes afflictions[1]. » Voilà ce qu'était un apôtre et un saint du premier siècle. Il n'est pas étonnant qu'aucune puissance dans le monde ne put résister à de telles vies.

[1] 2 Cor. XI, 23-30.

LIVRE III.

PÉRIODE DE SAINT JEAN, OU FIN DE L'AGE APOSTOLIQUE
ET TRANSITION A L'AGE SUIVANT.

CHAPITRE I.

LA RUINE DE JÉRUSALEM ET SES CONSÉQUENCES.

---

§ I. — *Destruction de la ville sainte.*

Cette période s'ouvre par une immense catastrophe, qui a eu les conséquences les plus importantes pour l'Eglise chrétienne. Jérusalem, la ville sainte, le centre religieux du judaïsme, est réduite en cendre, et le temple n'est plus qu'une ruine fumante. Avec lui s'écroule tout l'ancien régime théocratique et sacerdotal. L'Eglise était jusqu'alors couverte de son ombre, en quelque sorte. Désormais, elle n'a plus d'autre lien avec le judaïsme que le lien historique, et une nouvelle ère s'ouvre pour elle.

Jamais, on le sait, le peuple juif ne consentit à plier sous le joug de ses vainqueurs. Il y avait une antipathie

naturelle entre les deux nations, fondée peut-être sur une certaine similitude dans l'opiniâtreté invincible des résolutions. Les Juifs n'avaient ni la mollesse asiatique, ni la souplesse hellénique pour subir la domination étrangère. Ils avaient autant de persévérance dans la résistance que Rome en déployait dans la conquête. Leur patriotisme puisait dans leurs idées religieuses une exaltation extraordinaire. Leurs croyances, devenues toutes terrestres et étroitement liées à leur orgueil national, bien loin de leur inspirer la patience et la résignation, entretenaient la rébellion dans leur cœur. Il faut aussi reconnaître que la domination romaine ne se montra à eux que par ses plus mauvais côtés. Ils eurent une suite de gouverneurs qui étaient de véritables brigands; il semble que la Judée fût considérée comme une province de rebut et jetée en proie à des hommes perdus de dettes et de vices, qui n'avaient d'autre but que d'exploiter un peuple méprisé. La politique romaine, si sage d'habitude, qui s'attachait à ménager les coutumes et la foi religieuse des nations vaincues, avait été complétement abandonnée en Judée. Félix et Festus s'étaient livrés à tous les caprices et à toutes les violences de la tyrannie; leurs successeurs avaient trouvé le moyen de les faire regretter. Albinus, qui avait remplacé Festus, avait fait de l'administration de la justice un abominable trafic, vendant l'impunité aux criminels les plus dangereux. « Il n'est, dit Josèphe, aucune espèce de mal qu'il ait laissée de côté[1]. » Gessius Florus le surpassa. « Il

[1] Οὐκ ἔστι δὲ ἥντινα κακουργίας ἰδέαν παρέλιπεν. (Josèphe, *Bell. jud.*, II, XIV, 1.

semblait, dit le même historien, qu'il eût été envoyé comme un bourreau pour exécuter des condamnés[1]. » La royauté nominale d'Hérode Agrippa n'opposait aucun frein à ce débordement d'injustices. Il n'était pas possible que, sous un tel régime, la paix fût longtemps conservée. Une circonstance de peu d'importance fit éclater un terrible incendie, qui couvait depuis longtemps et avait déjà lancé quelques étincelles dans les soulèvements antérieurs. La synagogue des Juifs à Césarée avait été profanée par les Grecs de cette ville. Gessius Florus, ayant donné raison à ces derniers, la révolte éclata immédiatement à Antioche et à Jérusalem, et elle se propagea au loin. Elle fut étouffée dans le sang de milliers de Juifs à Alexandrie, à Damas et à Césarée. A Jérusalem, la garnison romaine fut massacrée, et Eléazar, le fils du souverain sacrificateur, persuada aux lévites de ne recevoir l'offrande d'aucun étranger. C'était interdire le sacrifice pour César, et un tel acte équivalait à une déclaration de guerre[2]. A peine la rébellion s'est-elle ainsi organisée, que le gouverneur de la Syrie, Cestus Gallus, marche contre Jérusalem ; mais il ne peut y pénétrer, et se voit contraint à une retraite ignominieuse. Ce triomphe accroît le fanatisme des Juifs, et le porte au plus haut degré ; il est désormais intraitable. Rome ne pouvait tolérer que son pouvoir fût ainsi méconnu. Elle envoya

[1] Ὥσπερ ἐπὶ τιμωρίᾳ κατακρίτων πεμφθεὶς δήμιος. (Josèphe, *Bell. jud.*, II, XIV, 2.)

[2] Τοῦτο δὲ ἦν τοῦ πρὸς Ῥωμαίους πολέμου καταβολή. (Josèphe, *Bell. jud.*, II, XVII, 2.)

Vespasien, l'un de ses meilleurs généraux, avec une armée considérable, pour venger l'outrage fait à ses aigles. La Galilée est conquise après de sanglants combats.

La mort de Néron et l'élévation au trône de Vespasien donnent un moment de répit aux Juifs; mais la lutte recommence avec plus d'acharnement, conduite par Titus, le propre fils de l'empereur (an 68). Elle se concentre bientôt autour de Jérusalem, dont le siége est commencé sous la direction du plus habile général des armées romaines. Des milliers de Juifs, accourus dans l'intervalle pour célébrer la Pâque, étaient venus s'enfermer dans les murailles de leur ville sainte; ils contribuèrent à rendre la défense plus difficile et la catastrophe finale plus terrible.

Tout dans ce siége montre que l'on assiste à un grand jugement de Dieu. Ce n'est pas un événement ordinaire de l'histoire; le mal, comme les douleurs, atteignent des proportions effrayantes; les hommes paraissent conduits par une main mystérieuse, qui les pousse à accomplir ce qui n'était pas dans leurs desseins primitifs. Ils sont les instruments d'un châtiment immense comme le crime qu'il punit. Ceux-là mêmes qui en ont été les victimes semblent l'avoir compris. L'historien juif énumère les présages qui avaient annoncé la catastrophe. Il en est de puérils et qui sont évidemment des fables inventées par la superstition populaire. Mais cette superstition elle-même révèle d'étranges pressentiments. D'après Josèphe, à la fête de la Pentecôte les lévites de service dans le temple auraient entendu une voix qui criait :

Eloignons-nous de ces lieux [1]. Quatre ans avant la guerre, la ville jouissant de la paix la plus profonde, on vit un homme nommé Jésus, fils d'Ananias, simple habitant de la campagne, s'écrier dans le temple, à la fête des tabernacles : « Une voix retentit de l'Orient, de l'Occident et des quatre vents des cieux. Cette voix est contre Jérusalem et le temple, contre les époux et les épouses; cette voix est contre le peuple entier. » On essaya de lui imposer silence; on lui fit subir de mauvais traitements, on le fit fouetter. On ne put lui arracher que ces mots : Malheur, malheur aux habitants de Jérusalem ! Il ne cessa de prononcer ces imprécations, jusqu'à ce que la guerre eût éclaté; il en mourut victime en poussant encore ce cri de malheur [2].

Nul malheur ne fut en effet comparable à celui de Jérusalem. Pressée par les armées ennemies, elle était en proie aux factions qui s'entre-déchiraient, et qui étaient au nombre de trois, chacune exploitant à son profit le fanatisme populaire. Il y avait d'abord la faction des zélotes, sous la conduite d'Eléazar, qui, comme leur nom l'indiquait, prétendaient défendre, avec un soin jaloux, la cause nationale; ils se livraient sous ce prétexte à tous les brigandages [3]. Elle avait été fortifiée un moment par les Iduméens, appelés par Eléazar pour lutter contre le souverain sacrificateur Ananias; mais ils avaient fini par se séparer de leurs alliés et par les combattre. Jean de Giscala, qui avait fui à Jérusalem après

[1] Josèphe, *Bell. jud.*, VII, v, 3.
[2] Αἶ αἶ. (Jos., *Bell. jud.*, VI, v, 3.)
[3] Jos., *Bell. jud.*, IV, xiii, 9.

la prise de sa ville natale et avait soutenu Eléazar, avait à son tour organisé un parti.

La malheureuse cité, pressée du dehors par les légions de Titus, devient le champ de bataille de la plus affreuse guerre civile. Elle est pillée et saccagée par ses propres enfants. Ce qui est épargné par une faction, tombe aux mains de l'autre, et les divers partis ne sont d'accord que pour le crime : « La terreur était telle parmi le peuple, dit Josèphe, que personne n'osait pleurer ses morts ni les ensevelir. Les larmes devaient couler en secret, il fallait étouffer ses gémissements ; car si on était découvert, on était égorgé. Il fallait de nuit se hâter de jeter un peu de sable sur les cadavres[1]. » « O malheureuse ville ! ajoute l'historien, qu'as-tu tant à reprocher aux Romains, qui n'ont fait que te purifier de tes abominations. Tu n'étais plus la cité de Dieu, et tu ne pouvais plus l'être encore, depuis que tu étais devenue le tombeau de tes enfants massacrés[2]. » Josèphe ignorait que Jérusalem expiait un crime plus grand encore, et que son sol, autrefois sacré, avait été arrosé d'un sang divin.

Aux horreurs de la guerre civile vinrent s'ajouter celles de la famine. Le peu de subsistances qui restait était dévoré par les brigands, qui parcouraient les maisons, prenaient tout ce qu'ils trouvaient et châtiaient rudement ceux qui n'avaient rien à leur donner, sous prétexte de recel. On voyait sur les toits les fem-

[1] Ἦν δὲ τοσαύτη τοῦ δήμου κάταπληξις ὡς μηδένα τολμῆσαι μήτε κλαίειν φανερῶς, μήτε θάπτειν. (*Bell. jud.*, V, III, 3.)

[2] Τί τηλικοῦτον, ὦ τλημονεστάτη πόλις, πέπονθας ὑπὸ Ῥωμαίων, οἳ σοῦ τὰ ἐμφύλια μύση περικαθαροῦντες εἰσῆλθον. (*Bell. jud.*, V, I, 3.)

mes, les enfants, exténués par la faim et poussant d'affreux gémissements; les jeunes gens erraient comme des spectres sur les places publiques, tombant en tout lieu d'inanition. Un profond silence planait sur la ville, chaque nuit comptait les morts par milliers, et tous ces maux étaient peu de chose comparés aux crimes des brigands [1].

Les sentiments naturels étaient étouffés, et l'on avait vu, spectacle horrible pour les plus grands criminels, une mère tuer et manger son enfant. Le dénoûment du drame approchait. La ville avait été presque complétement cernée par les légions, qui avaient construit un mur d'enceinte; et malgré une défense audacieuse et opiniâtre comme le désespoir, l'ennemi gagnait chaque jour du terrain. Le mur extérieur est envahi, la citadelle Antonia, au nord de la montagne du temple est emportée d'assaut. Toute l'attaque, comme toute la défense, se concentre autour du temple lui-même. Enfin le jour vint où le vainqueur entra avec ses aigles dans le lieu très saint, mettant fin pour toujours aux sacrifices et aux cérémonies de l'ancienne loi. C'était le 10 août de l'an 70. Le peuple s'était entassé par milliers sur la colline sainte, trompé par un faux prophète, qui avait promis que ce jour-là même un signe de salut lui serait donné dans le temple [2]. Le carnage ne cessa que quand le bras des vainqueurs fut fatigué de tuer.

[1] Βαθεῖα δὲ τὴν πόλιν περιεῖχε σιγὴ καὶ νὺξ θανάτου γέμουσα, καὶ τούτων οἱ λησταὶ χαλεπώτεροι. (*Bell. jud.*, V, XII, 3.)

[2] Jos., *Bell. jud.*, VI, XXV-XXX.

Le temple, malgré les ordres de Titus, fut incendié. Un soldat y jeta un brandon enflammé ; il prit sur lui-même cette audacieuse entreprise, sans avoir reçu aucun commandement, poussé, dit Josèphe, par je ne sais quelle impulsion démoniaque [1]. Nous savons que cette impulsion venait de plus haut, et que cet obscur soldat était le ministre de la justice de Dieu. En vain Titus ordonne que l'on éteigne le feu, on ne l'écoute pas ; chacun, au contraire, l'active avec fureur ; il se propage avec une effrayante rapidité. Les Romains oublient leur sévère discipline, « exaspérés outre mesure par le démon de la guerre [2]. » Qui ne voit que la main de Dieu les pousse à accomplir ce grand acte de justice ? Les rugissements de la flamme se mêlaient aux cris des mourants, et par suite de l'élévation de la colline et des proportions gigantesques de l'incendie, la ville entière semblait en feu. « On ne peut rien imaginer, dit encore Josèphe, de plus vaste et de plus formidable que cette clameur des Juifs, voyant leur temple consumé. Elle répondait à la grandeur de la douleur [3]. » Tout ce qui restait de l'ancien peuple de Dieu donnait ainsi raison à la lugubre prophétie traitée de folie peu de temps auparavant, et sa clameur terrible lui servait d'écho, pour dire à son tour : Malheur, malheur à Jérusalem ! La prière des meurtriers du Christ était exaucée ; son sang était retombé sur leurs enfants et sur les débris du temple.

[1] Δαιμονίῳ ὁρμῇ ὕλης.
[2] Πολεμική τις ὁρμὴ λαβροτέρα.
[3] Τοῦ πάθους ἀξιά. (Josèphe, *Bell. jud.*, VI, IV, 5.)

Dieu avait prononcé la condamnation définitive du judaïsme[1].

D'après Eusèbe et Epiphane, les chrétiens avaient quitté la ville sainte au commencement des troubles. Ils s'étaient retirés à Pella, en Pérée; quelques-uns d'entre eux rentrèrent dans la ville saccagée quand l'orage fut passé[2].

§ II. — *Conséquences de la destruction du temple pour l'Eglise.*

Les grandes vérités défendues par saint Paul reçurent de ce formidable événement une sanction éclatante. Dieu avait mis dans la balance le poids de ses jugements. La ruine de Jérusalem devait avoir encore un autre effet : c'était d'élargir les idées des chrétiens sur l'avenir de l'Eglise, et d'agrandir indéfiniment à leurs yeux l'horizon de la prophétie. Ils avaient attendu jusqu'alors la fin du monde et le retour de Jésus-Christ pour un temps très rapproché. Tous les plans du tableau prophétique tracé par le Maître s'étaient confondus pour eux dans une même perspective. Ils n'avaient pas distingué les prophéties qui se rapportaient à la destruction de la ville sainte, de celles qui concernaient les derniers jugements de Dieu; ils n'avaient pas compris que la condamnation qui devait atteindre Jérusalem était un symbole des châtiments qui étaient réservés au monde. Cette confusion, si naturelle dans

[1] Voir Tacite, *Historia*, V, x, 11.
[2] Eusèbe, *H. E.*, III, 8; Epiphane, *De ponderibus et mensuris*, c. XVIII.

la première période de l'âge apostolique, n'était plus possible depuis que le judaïsme avait perdu son centre religieux. Il fallait se rendre à l'évidence, et reconnaître qu'un long avenir de luttes attendait l'Eglise. Nous avons une preuve frappante de cet élargissement des vues prophétiques, produit par la ruine de Jérusalem. Hégésippe rapporte que l'empereur Domitien, ayant interrogé sur le règne de Jésus-Christ et son retour quelques chrétiens de Palestine, unis au Sauveur par les liens de la parenté, ceux-ci répondirent que « son royaume n'est point un royaume de ce monde ou terrestre, mais un royaume céleste et angélique, qui aura son avénement à la consommation des siècles, quand il reviendra pour juger les vivants et les morts[1]. » La seconde venue du Christ n'est donc plus attendue immédiatement, et ceux qui avaient le plus compté sur son prochain retour en reculent le moment indéfiniment.

Cette révélation si claire, si positive de la prolongation de la période de lutte et de souffrance, comme aussi la destruction de l'ancien culte auquel tant de chrétiens se rattachaient encore, devaient amener l'Eglise à donner plus de consistance à sa propre organisation. En effet, depuis l'an 70 on peut remarquer en elle une tendance très prononcée à se constituer fermement dans son gouvernement et dans son culte. Elle comprend qu'elle est le véritable Israël de Dieu, la société religieuse ap-

[1] Οὐ κοσμικὴ μὲν οὐδ' ἐπίγειος ἐπουράνιος δὲ καὶ ἀγγελικὴ τυγχάνει ἐπὶ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος γενησομένη. (Routh, *Reliq. sacræ*, I, 219; Eusèbe, *H. E.*, II, 32.)

prouvée de lui, qui a remplacé la théocratie, et elle est ainsi poussée à remplacer définitivement les institutions du passé. Mais il y avait danger qu'en les remplaçant, elle ne fût entraînée à les imiter. Le besoin d'une organisation fixe et nettement déterminée, après la ruine du temple, pouvait amener une résurrection du judaïsme sous une forme nouvelle. La lettre de Clément de Rome aux Corinthiens suffit pour démontrer l'existence d'une pareille tendance à la fin du premier siècle. « Nous devons faire, dit-il, avec ordre, tout ce que le Seigneur nous a commandé de faire dans des temps déterminés. Il a ordonné de faire les oblations et de célébrer le culte, non pas au hasard et témérairement, mais à des jours et des moments qu'il a fixés. Il a révélé, par sa très sainte volonté, dans quels lieux et par quels hommes les divers actes du service religieux devaient être accomplis pour lui plaire. Des fonctions spéciales sont attribuées au souverain sacrificateur; un lieu particulier est affecté aux prêtres, et les lévites ont leurs fonctions distinctes; que chacun donc de vous, mes frères, rende l'honneur à Dieu, dans son ordre spécial, en bonne conscience, sans enfreindre la règle de son ministère. Les sacrifices n'étaient pas offerts en tout lieu, mais à Jérusalem seulement; et dans Jérusalem, à l'autel, dans le temple. Prenez garde, mes frères, que nous, qui avons été honorés d'une connaissance plus grande, nous ne méritions de plus grands châtiments, en violant les règles établies [1]. »

[1] Clément de Rome, *Ad Corinth.*, 41.

Il serait absurde d'inférer de ce passage que Clément, disciple de saint Paul, admet la perpétuité du culte lévitique; mais on y voit percer la tendance à transporter dans l'Eglise l'organisation précise de l'ancienne loi, et à y introduire l'ordre fixe du judaïsme. Evidemment, de telles préoccupations ne se comprennent qu'après la ruine du temple. Les chrétiens, qui étaient accoutumés à le regarder comme leur centre religieux, ont éprouvé une sorte d'effroi après sa destruction; ils ont cherché d'autres appuis; ils ont eu peur de la grande liberté qui avait régné jusqu'alors dans le culte et dans le gouvernement de l'Eglise, et ainsi l'événement qui devait consacrer la spiritualité de la nouvelle alliance, a contribué à la ramener, par un détour, sous le joug de l'ancienne.

Nous ne saurions néanmoins admettre, avec un illustre théologien allemand, qu'il y ait eu, à la suite de ce grand événement, un second concile de Jérusalem, où les apôtres survivants se seraient rencontrés et auraient d'autorité institué l'épiscopat. Un fait de cette importance n'aurait pas échappé aux anciens historiens de l'Eglise. Les premiers Pères ne se seraient pas contentés de le rappeler par quelques obscures allusions. D'ailleurs, aucun des textes que l'on invoque à l'appui de cette hypothèse n'emporte avec lui la certitude. Un pareil concile apostolique nous paraît inexplicable au premier siècle; il supposerait une modification profonde de la notion même de l'apostolat, et une révolution radicale des institutions ecclésiastiques [1].

[1] L'hypothèse que nous combattons a été mise en avant par Rothe (*An-*

Une autre conséquence de la ruine de Jérusalem, fut de tracer une ligne de démarcation tranchée entre le

fange, p. 311), et soutenue par Thiersch (*Apost. Zeit.*, p. 275). Rothe s'appuie d'abord sur le texte suivant: Μετὰ τὴν Ἰακώβου μαρτυρίαν καὶ τὴν αὐτίκα γενομένην ἅλωσιν τῆς Ἱερουσαλὴμ, λογὸς κατέχει τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν τοῦ Κυρίου μαθητῶν τοὺς εἰσέτι τῷ βίῳ λειπομένους ἐπὶ ταῦτα πανταχόθεν συνελθεῖν. « Après le martyre de Jacques et la prise de Jérusalem, le bruit court que les apôtres du Seigneur, et ses disciples encore vivants, se seraient réunis. » D'après Eusèbe, le but de cette réunion aurait été le choix d'un successeur de Jacques. Rothe prétend qu'on aurait saisi cette occasion pour instituer l'épiscopat. Mais, sans parler du caractère hypothétique donné par Eusèbe lui-même à ce récit, on n'en peut tirer une confirmation de l'idée de Rothe. En effet, d'après Eusèbe, qui n'est que l'écho d'Hégésippe, la fondation de l'épiscopat ne remonte pas à Simon, mais à Jacques lui-même, dont il fait très positivement un évêque. Il n'a donc pu parler de la fondation de l'épiscopat après la mort de Jacques. Le second texte invoqué par Rothe est emprunté au fragment d'Irénée édité par Pfaff. Le voici : Οἱ ταῖς δευτέραις τῶν ἀποστόλων διατάξεσι παρηκολουθηκότες ἴσασι τὸν Κύριον νέαν προσφορὰν ἐν τῇ καινῇ διαθήκῃ καθεστηκέναι κατὰ τὸν Μαλαχίαν τὸν προφήτην. « Ceux qui suivent les deuxièmes ordonnances des apôtres savent que le Seigneur a institué un nouveau sacrifice dans la nouvelle alliance, d'après le prophète Malachie. » Rothe assimile ces deuxièmes ordonnances au second concile de Jérusalem. Mais rien ne prouve que ces deuxièmes ordonnances soient d'une autre époque que les premières ; il y a là une simple classification des ordonnances des apôtres. En tout cas, le passage n'a aucun trait à l'épiscopat. Le troisième texte est emprunté à Clément de Rome. « Les apôtres, lisons-nous 1re ép. *ad* Cor. XLIV, sachant par le Seigneur Jésus-Christ qu'il y aurait des disputes dans l'Eglise sur le nom d'évêque et ayant une prévision parfaite de la chose, ont institué des anciens, et ensuite ils ont donné l'ordre que quand ceux-ci seraient morts, d'autres hommes éprouvés leur succédassent. » Καὶ μεταξὺ ἐπινομὴν δεδώκασιν ὅπως ἐὰν κοιμηθῶσιν διαδέξωνται ἕτεροι δεδοκιμασμένοι ἄνδρες τὴν λειτουργίαν αὐτων. Rothe s'appuie sur le mot ἐπινομὴν, qu'il traduit par *testament, disposition testamentaire*, en se fondant sur un passage isolé d'Hézichius, qui assimile ἐπίνομος à κληρονόμος. Il traduit ainsi le passage de Clément : « Les apôtres ont pris cette mesure testamentaire, que quand ils seraient morts (eux apôtres), d'autres hommes éprouvés leur succéderaient dans leur charge. » A cela nous répondons que κοιμηθῶσιν se rapporte non aux *apôtres*, mais aux *anciens*. La dispute à Corinthe ne porte point sur la charge apostolique, mais sur la

judéo-christianisme et l'Eglise[1]. Tant que le temple avait subsisté, les chrétiens de la Palestine avaient pu croire qu'il était dans la volonté de Dieu que, conformément aux décisions du concile de Jérusalem, ils continuassent à se soumettre à toutes les pratiques légales. Il n'en était plus de même, depuis qu'il avait été renversé. La cessation forcée des sacrifices est un fait grave dont on a en vain essayé de diminuer l'importance[2]. Cet événement dut produire une impression très forte sur la partie non fanatique de l'Eglise de Jérusalem, qui était restée imbue des sentiments de Jacques. Elle reconnut un arrêt de Dieu qui abolissait définitivement l'ancien culte. Placée sous l'influence de Simon, cousin de Jacques, qui était probablement pénétré des mêmes principes, elle se rapprocha de plus en plus des chrétiens d'origine païenne. La haine des Juifs qui n'eurent rien de plus pressé que de fulminer des excommunications contre les chrétiens et de les mettre au ban de leurs synagogues à peine reconstituées ne contribua pas peu à élargir l'esprit des chré-

charge d'anciens, et elle a été soulevée à l'occasion de la mort des premiers anciens nommés dans cette Eglise. De plus, la racine du mot ἐπινομή est νόμος, loi. Il vaut donc beaucoup mieux le traduire par *commandement, arrêté.* Nous lisons, dans une très ancienne traduction latine : *Hanc formam tenentes. Forma* est ici l'équivalent d'arrêté, d'ordonnance. Il n'est point nécessaire de recourir à la correction arbitraire de Bunsen, qui substitue ἐπιμονήν à ἐπινομήν (*Ignatius und seine Zeit.*, p. 98), et qui y voit la consécration de la charge à vie des anciens. Nous traduisons ainsi ce passage : « Les apôtres ont arrêté que quand les premiers anciens seraient morts d'autres leur succéderaient. » (Voir Ritschl., *Altcathol., Kirche*, p. 424-429.)

[1] Voir, sur ce point, *Das apostolisch. und nachapostolisch. Zeitalt.*, von Lechler, Stuttgard, p. 436-441 ; Ritschl, *Altcatholisch.*, 238-256.

[2] Schwegler, ouvrage cité, p. 192, 308.

tiens de la Palestine [1]. En effet, peu de temps après la destruction de Jérusalem, un nouveau sanhédrin se forma à Jabne et essaya de rallier autour de lui les débris du peuple juif. Ce sanhédrin prit une position des plus hostiles vis-à-vis des chrétiens, qu'il appelait les *Minéens*. Le rabbin Tarphon disait : « Les évangiles méritent d'être brûlés, car le paganisme est moins dangereux que les sectes chrétiennes, parce que le premier n'admet pas les vérités du judaïsme par ignorance, tandis que les chrétiens les rejettent en connaissance de cause. On trouvera plutôt le salut dans le temple des idoles que dans les assemblées chrétiennes. » Il fut défendu aux Juifs de manger avec les chrétiens, et une formule d'excommunication contre eux fut introduite dans les prières quotidiennes par le rabbin Gamaliel. Elle portait qu'il n'y avait aucune espérance pour les apostats. Il n'était pas possible de creuser plus profondément l'abîme entre l'Eglise et la synagogue.

Au commencement du siècle suivant, nous voyons une Eglise non judaïsante fleurir à Œlia-Capitolina, colonie romaine fondée sur les ruines de Jérusalem et interdite aux Juifs par un décret de l'empereur. Il est certain qu'un grand nombre de chrétiens juifs d'origine en firent partie et se mêlèrent aux païens de naissance. Rien ne prouve mieux la décomposition du judéo-christianisme [2]. Ces mêmes chrétiens furent, comme nous le constaterons plus tard, immolés en grand nombre par Barchoba dans la violente persécu-

[1] Lechler, page 440.
[2] Eusèbe, *H. E.*, IV, 6 ; Ritschl, ouvrage cité, 247.

tion qu'il souleva contre l'Eglise. Reconnaissons, toutefois, que la lumière ne se fit pas également pour tous les esprits. L'existence d'une secte nazaréenne, au second siècle, distincte des ébionites, et traitée avec indulgence par Justin Martyr, nous prouve qu'une partie des chrétiens de Palestine, sans rompre avec l'Eglise, conserva un attachement exagéré pour les anciennes formes[1]? On ne pouvait leur reprocher aucune erreur doctrinale; ils ne formulaient pas leurs idées, mais ils se refusaient à rejeter complétement le joug mosaïque, même après que Dieu l'avait brisé lui-même. L'Eglise de Jérusalem avait dans son sein des hommes violents et fanatiques qui avaient commencé, dès avant le siége de la ville sainte, à abandonner l'Eglise. Ceux-ci, bien loin d'avoir été éclairés par l'événement, s'étaient exaltés dans leurs idées judaïques. Autrefois, on pouvait croire qu'ils se rattachaient à l'ancien culte plutôt par position que par conviction; mais, depuis l'an 70, ils avaient substitué à un judaïsme de transition un judaïsme de conviction et de parti pris. Aussi devaient-ils s'éloigner toujours plus de la doctrine apostolique, et, en se combinant avec les sectes juives, surtout avec l'essénisme, se constituer en hérésie franche et avouée. C'est donc à cette époque qu'il faut placer, avec Irénée, les obscures origines de l'ébionitisme, bien que le nom ait une date postérieure[2].

[1] Justin, *Dial. cum Tryph.*, c. XLVII.

[2] Γέγονε ἡ ἀρχὴ τούτου μετὰ Ἱεροσολύμων ἅλωσιν. (Irénée, XXX, 2.)

CHAPITRE II.

SAINT JEAN APOTRE ET PROPHÈTE.

—

§ I. — *Vie de saint Jean*[1].

Tandis que saint Pierre a joué le rôle principal dans la première période de l'âge apostolique, et saint Paul dans la seconde, ce n'est qu'à la troisième que saint Jean exerce une influence prépondérante. La nature même de son caractère et ses dons particuliers expliquent cette date tardive de son apostolat effectif. Ame profonde et mystique, il n'avait ni l'élan impétueux de saint Pierre, ni l'activité infatigable de saint Paul. Il avait saisi le christianisme par son côté le plus intérieur et pénétré le fond de la pensée du Christ, ou, pour mieux dire, il avait lu dans son cœur. Sa vocation était de conserver les joyaux les plus précieux du trésor des révélations et de produire à la lumière ce que l'Evangile a de plus sublime et de plus tendre à la fois. Pour remplir

[1] Voir l'excellente Introduction de Lucke à son *Commentaire sur le quatrième évangile*. Bonn, 1840. — Voir aussi l'Introduction du *Commentaire* de Tholuck sur le même Evangile et la partie qui concerne saint Jean dans les ouvrages déjà cités. Nous citerons encore une admirable caractéristique de saint Jean dans le sermon d'Adolphe Monod, sur la *Parole vivante*. Paris, 1858.

utilement cette mission, il devait attendre que l'Eglise fût mûre pour un si haut enseignement. Il fallait que les premières luttes qui l'avaient divisée fussent apaisées. De même que le prophète n'a entendu le son doux et subtil qui était la voix de Dieu qu'après la voix de la tempête et les éclats de la foudre, l'apôtre des souveraines charités ne pouvait parler que lorsque le calme aurait succédé au violent orage soulevé par la polémique de saint Paul. Son œuvre n'a pas été plus importante ni marquée d'un sceau plus divin que celle du grand controversiste du siècle apostolique; elle lui est étroitement liée, elle en est la conséquence naturelle, car la révélation de l'amour ne pouvait être complète que quand le judéo-christianisme aurait été définitivement vaincu, et qu'avec lui seraient tombées les étroites barrières dans lesquelles il voulait enfermer les grâces de Dieu. Cela est si vrai que saint Paul a lui-même entonné l'hymne de la charité, et commencé ainsi l'œuvre de saint Jean. Le premier a semé avec larmes, le second a moissonné avec chant de triomphe. L'un a combattu jusqu'au sang, l'autre a recueilli pour l'Eglise le prix du combat. Cette différence de rôle se révèle dans la diversité des méthodes employées par l'un et par l'autre pour établir la vérité dont ils étaient les organes. Tandis que saint Paul manie l'arme de guerre dans sa dialectique irrésistible et passionnée, saint Jean se contente d'exposer le dogme. Il ne discute pas, il affirme. On voit qu'il a été conduit à la possession de la vérité par un autre chemin que saint Paul, par celui de l'intuition, de la vue immédiate. Son langage a la sérénité

de la contemplation. Il s'énonce par brèves sentences, empreintes de la plus grande simplicité; mais au travers de cette simplicité apparaît le ciel profond comme au travers d'une eau limpide. « Il a rempli la terre entière de sa voix, dit saint Jean Chrysostome, non par suite de son éclat retentissant, mais à cause de la grâce divine qui est sur ses lèvres. Ce qu'il y a d'admirable, c'est que cette grande voix n'a ni âpreté ni violence, mais elle est plus douce et plus émouvante que la plus harmonieuse musique [1]. »

On se tromperait néanmoins gravement si l'on voyait dans saint Jean le type d'une douceur féminine, comme le donnent à penser la légende et la peinture, cette autre légende. L'ancienne Eglise l'avait bien mieux compris quand elle donnait à Jean l'évangéliste le symbole de l'aigle qui vole au soleil, comme pour dire que l'essor le plus puissant, le plus royal, celui qui porte le plus loin et le plus haut, c'est celui de l'amour. L'âme de l'apôtre d'Ephèse était aussi énergique que celle de saint Paul. Il avait été surnommé le Fils du tonnerre avant que la grâce eût dompté sa violence naturelle, et il lui est resté toujours quelque chose de cette première ardeur. Autant il aimait la vérité, autant il haïssait l'erreur et l'hérésie. C'est que l'amour est aussi « un feu consumant, » et quand il voit son objet méprisé ou outragé, il est aussi brûlant dans son indignation qu'il l'était dans son adoration. La vérité qu'aimait et servait

[1] Τὸ δὴ θαυμαστὸν ὅτι οὕτω μεγάλη οὖσα ἡ βοὴ, οὐκ ἔστι τραχεῖά τις οὐδὲ ἀηδὴς, ἀλλὰ πάσης μουσικῆς ἁρμονίας ἡδίων. (Chrysost., *Procem. in homel. in Joh.*)

saint Jean n'était rien moins qu'une doctrine abstraite ; c'était la personne même de Jésus-Christ qui l'incarnait à ses yeux. Il est demeuré le disciple bien-aimé du Maître, le disciple de son intimité, de sa plus tendre affection, et l'Eglise l'a toujours vu dans l'attitude où les évangiles nous le montrent à la dernière Pâque, couché sur son sein. C'est grâce à cet amour si tendre et si grand qu'il a pu remplir sa mission de conciliation et fondre toutes les apparentes contradictions du siècle apostolique dans la riche synthèse de sa doctrine. Cherchons maintenant comment il avait été préparé à cette glorieuse vocation.

Jean était le fils de Zébédée, pêcheur du lac de Généareth, demeurant à Bethsaïda [1]. Il n'est pas prouvé qu'il fût dans la pauvreté, comme le prétendait Chrysostome, car son père avait des hommes à ses gages [2]; sa mère était au nombre des femmes qui soutenaient Jésus-Christ de leurs biens [3], et lui même possédait une maison [4]. Quoi qu'il en soit, il n'en était pas moins né dans l'obscurité et la médiocrité. Peut-être, comme l'ont pensé quelques commentateurs, dut-il ses premières impressions religieuses à sa mère, qui s'attacha promptement aux pas du Sauveur. Jean fut, avec Pierre, disciple du précurseur ; la prédication de Jean-Baptiste répondait aux besoins de son cœur, tout pénétré de la grande espérance d'Israël. Nous avons déjà rapporté, à l'occasion de la vocation de Pierre, les circonstances dans lesquelles cet apôtre et Jean furent ap-

[1] Matth. IV, 21; Marc I, 19; Matth. X, 2. — [2] Marc I, 20.
[3] Luc VIII, 3; comp. à Marc XVI, 40. — [4] Jean XIX, 27.

pelés par Jésus-Christ[1]. Ils ne s'attachèrent pas à lui immédiatement d'une manière définitive; le Maître laissa mûrir la première impression qu'ils avaient reçue et il ne leur demanda que plus tard de renoncer, pour le suivre, à leur famille et à leurs occupations ordinaires[2]. Jean paraît avoir été d'une grande jeunesse à cette époque; sa nature profonde et sérieuse le rendait éminemment propre à recevoir l'éducation à laquelle Jésus-Christ soumettait ses disciples, et qui consistait à graver en eux les traits de sa propre image.

Jean fut, comme on le sait, introduit avec Pierre et Jacques d'une manière toute particulière dans l'intimité du Sauveur[3]. Ce n'est pas qu'il fût beaucoup plus avancé que les autres disciples dans l'intelligence de sa doctrine. Il partageait encore leurs idées grossières sur le règne terrestre du Messie[4] et manifestait même parfois un esprit sectaire[5]. Ses imprécations contre les Samaritains révèlent un mélange de passion tout humaine dans son affection pour le Sauveur[6]. Mais cette affection était si vraie, si sincère qu'elle devait l'amener à tous les développements de la vie religieuse. Il en donna des preuves irrécusables pendant les jours de la passion de Jésus-Christ[7]. Il le suivit dans la cour du

[1] Jean I, 37. — [2] Matth. IV, 18; Marc I, 16; Luc V, 1-21.

[3] Matth., XVII, 1; XXVI, 37. — Lenain de Tillemont attribue la préférence de Jésus-Christ pour Jean au fait que ce dernier serait demeuré en dehors des liens du mariage (*Mémoires*, I, p. 330). On ne peut pousser plus loin l'arbitraire.

[4] Matth. XV, 20-28. — [5] Luc IX, 49, 50. — [6] Luc IX, 54.

[7] On a remarqué avec raison que tandis que Pierre était plutôt φιλόχριστος, Jean était surtout φιλοΙήσους.

grand prêtre et jusqu'au pied de la croix[1]. Il est le seul des apôtres qui ait été témoin des dernières humiliations du Christ; peut-être est-ce pour cette raison qu'il fut appelé à rendre le témoignage le plus éclatant à sa gloire éternelle dans le sein de Dieu.

On conçoit l'ineffaçable impression que dut laisser dans l'âme d'un saint Jean ce spectacle de douleur insondable et d'insondable amour. Qui dira ce qu'il ressentit en entendant les dernières paroles de l'Homme-Dieu recueillies presque avec son sang et en recevant sa mère comme un legs sacré[2]. Il fut aussi l'un des premiers à voir le Christ ressuscité[3]. Tous ces souvenirs, et tant d'autres qui s'y rattachaient, devaient s'éclairer successivement à la lumière du Saint-Esprit, jusqu'à ce qu'ils formassent un tout complet dans la pensée de saint Jean. Mais il n'était pas lui-même capable, au lendemain de la Pentecôte, d'en comprendre toute l'infinie richesse.

Pendant les premiers temps de l'âge apostolique, on le voit dans la société de Pierre lui prêtant un concours efficace, mais lui laissant l'initiative de l'action et de la parole[4]. Il jouissait d'une grande considération, mais sans exercer une influence prépondérante; son rôle est effacé au concile de Jérusalem où il paraît avoir assisté[5]. A cette époque, il pratiquait encore la loi à l'exemple de Pierre et de Jacques, et comme d'ailleurs l'y invitaient les décisions de la conférence de Jérusalem[6].

[1] Jean XIX, 26. — [2] Jean XIX, 27. — [3] Jean XX, 8.
[4] Actes III, 1; VIII, 14, 25. — [5] Gal. II, 9.
[6] « Apostoli Petrus et Jacobus et Johannes religiose agebant circa dis-

Il est impossible de savoir dans quelle année il a quitté cette ville. Il ne s'y trouvait plus vers l'an 60 au dernier voyage de saint Paul [1]. Quand Nicéphore prétend qu'il y est demeuré jusqu'à la mort de Marie, il ne nous donne aucune indication précise, car la date de cet événement est complétement inconnue [2]. Il est toute une période de la vie de l'apôtre sur laquelle nous ne possédons aucun détail. Ses prétendus voyages à Rome et dans le pays des Parthes appartiennent à la légende [3]. Mais si nous n'avons pas de renseignements précis sur lui pendant ces longues années, ses écrits nous apprennent que ce temps ne fut pas perdu pour son développement. Il avait entrevu tout un côté de la personne et de la doctrine de son Maître qui avait moins frappé les autres apôtres : c'était le côté profond, mystérieux, concernant son éternelle divinité, sa préexistence et son incarnation. Si l'on s'étonne de ces différences dans la manière de comprendre le Christ chez ses disciples immédiats, différences qui ne sont jamais des contradictions, mais qui sont marquées par la prédominance de tel ou tel élément dans des conceptions identiques au fond, il ne faut pas oublier l'influence considérable de l'affinité morale dans les connaissances religieuses. Le regard de l'âme comme celui du corps a plus ou moins

positionem legis quæ est secundum Moysem. » (Irénée, *C. Hæres.*, III, 12, édit. Feuardentius.)

[1] Actes XXI, 17, 18. — [2] Nicéphore, *Histor. eccles.*, II, 42.

[3] C'est l'opinion de Lenain de Tillemont, I, 355. La légende de la prédication de saint Jean aux Parthes a eu pour origine une leçon fautive du titre de la deuxième épître, ainsi conçue : *Ad Parthos.* (August., *Quæst. evangel.*, II, 37.) Voir Lucke, *Commentaire sur les épîtres de Jean*, p. 28.

de portée. « Il y a, dit excellemment Origène, diverses formes du Verbe sous lesquelles il se révèle à ses disciples, se conformant au degré de lumière de chacun, selon le degré de leurs progrès dans la sainteté. S'il s'est manifesté sur la montagne de la transfiguration sous une forme beaucoup plus sublime que celle sous laquelle il apparaissait à ceux qui étaient restés au bas de la montagne et ne pouvaient atteindre le sommet, la cause en était que ceux qui étaient restés en bas n'avaient pas des yeux capables de contempler la gloire et la divinité du Verbe transfiguré [1]. » Saint Jean avait été porté par l'esprit de Dieu sur ces hauteurs bénies : aussi avait-il vu et entendu ce que d'autres à côté de lui n'avaient ni vu ni entendu. — Plus il s'élevait dans la foi et l'amour, mieux aussi il voyait la gloire et la divinité du Verbe transfiguré, mieux il pénétrait le sens des paroles qu'il avait recueillies et qui l'une après l'autre s'éclairaient d'une lumière céleste.

Il est permis de penser que la période de sa vie sur laquelle nous n'avons aucun renseignement fut surtout consacrée à cette ascension du Thabor spirituel sur la cime duquel le Fils unique et éternel, qui repose dans le sein du Père, devait lui apparaître dans tout l'éclat de sa divinité. L'apôtre repassait dans son cœur, comme Marie, tout ce qu'il connaissait de son Maître ; il l'écoutait lui-même dans le silence de la prière et péné-

[1] Εἰσὶ γὰρ διάφοροι οἱονεὶ τοῦ λόγου μορφαὶ καθὼς ἑκάστῳ τῶν εἰς ἐπιστήμην ἀγομένων φαίνεται ὁ λόγος ἀνάλογον τῇ ἕξει τοῦ εἰσαγομένου. (Origène, *Contra Cels.* IV, 16, édit. Delarue, I, p. 511.)

trait toujours plus profondément, sous l'inspiration du Saint-Esprit, le mystère de son être. « Tandis que les trois autres évangélistes, dit saint Augustin, sont restés ici-bas avec l'Homme-Jésus et ont peu parlé de sa divinité, Jean, comme impatient de ne plus fouler la terre, dès les premiers mots de son évangile, s'est élevé non-seulement au-dessus de la terre et des espaces de l'air et du ciel, mais au-dessus des anges et de toutes les puissances invisibles, et il est parvenu jusqu'à Celui par qui toutes choses ont été faites. Ce n'est pas en vain en effet que les évangiles nous rapportent qu'il était couché sur le cœur du Seigneur, à la célébration de la Pâque. Il buvait en secret à cette source divine : *De illo pectore in secreto bibebat* [1]. » Toute la vie de saint Jean, pendant l'époque où l'on a peine à retrouver ses traces dans l'église apostolique, est résumée par ces derniers mots.

Il est certain que, dans cet intervalle, l'apôtre entra en contact avec la culture philosophique de son temps, si répandue alors dans les synagogues juives. La langue relativement correcte qu'il parle le prouverait à elle seule; on ne peut en outre contester qu'il n'ait emprunté au platonisme modifié et infiniment diversifié de son siècle le mot de Verbe dont l'origine grecque est évidente. Nous verrons dans l'exposition de sa doctrine que ces emprunts se sont bornés aux formes du langage et qu'il est aussi loin de Philon que de Platon. La vérité divine sait parler toutes les langues, aussi bien la langue polie des sages que

[1] August., *Tractat.* 36 *in Johann.*

l'idiome simple et inculte du peuple, mais à toutes elle fait exprimer « ces choses qui ne sont point montées du cœur de l'homme. »

Le moment devait venir où l'apôtre sortirait de cette obscurité, et exercerait à son tour une grande et vaste influence sur toutes les Eglises du premier siècle. D'après le témoignage de Clément d'Alexandrie et d'Irénée, saint Jean, après la mort de saint Paul et de saint Pierre, établit son séjour à Ephèse[1]. Aucune ville n'aurait pu être mieux choisie pour surveiller les Eglises et pour suivre de près les envahissements de l'hérésie. A Ephèse, l'apôtre se trouvait au centre du champ de mission de Paul en Asie Mineure, non loin de la Grèce. Le christianisme avait obtenu de magnifiques succès dans les villes florissantes de cette contrée, mais aussi il y avait rencontré de dangereux adversaires. C'est là que la fausse gnose s'était développée tout d'abord, et qu'elle cherchait tous les jours à gagner de nou-

[1] Ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων. (Irénée, *Adv. Hæres.*, III, 1, 3.) On a révoqué en doute l'existence d'un autre Jean à Ephèse, appelé Jean le Presbytre, et qui semble au premier abord jouer un rôle important dans la tradition primitive. On s'appuie sur le silence de Polycrate (Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, 31) et d'Irénée (*Adv. Hæres.*, V, 33), qui n'en font aucune mention. On invoque le témoignage de Jérôme, qui prétend que les deux tombeaux qui, d'après la tradition, rappelaient Jean l'apôtre et Jean le Presbytre, avaient été consacrés l'un et l'autre à la mémoire de l'apôtre : « Nonnulli putant duas memorias ejusdem Johannis evangelistæ esse. » (Saint Jérôme, *Catal. script. eccl.*, 9.) Toutefois, le témoignage de Pappias nous paraît concluant en faveur de l'existence de Jean l'ancien. « Je recherchais, écrit-il, ce qu'avaient dit les anciens, Thomas, Jacques, Pierre ou Jean, et ce que disent les autres disciples du Seigneur (ἤ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν) comme Ariston et Jean le Presbytre (Eusèbe, III, 39). » Evidemment Pappias distingue Jean l'apôtre de Jean l'ancien. Il est impossible de rien savoir sur le second, sinon qu'il a existé. (Voir Lucke, *Comment. in Johann.*, I, 25-31.)

veaux adhérents. L'apôtre saint Paul, avant de mourir, avait annoncé ses progrès. Ne semble-t-il pas, dans sa seconde épître à Timothée, avoir lui-même désigné Ephèse comme la ville la plus menacée par l'hérésie, celle par conséquent où la présence d'un apôtre était le plus nécessaire? Saint Jean en avait fait sa résidence habituelle, sans toutefois se consacrer uniquement à l'Eglise importante qui y avait été fondée. Ephèse était pour lui le centre de son activité apostolique, mais celle-ci s'étendait dans un vaste rayon. Clément d'Alexandrie nous le montre visitant les Eglises, y présidant à l'élection des évêques, y rétablissant l'ordre quand il avait été troublé [1]. C'est à un de ces voyages d'inspection apostolique que se rapporte le trait sublime raconté par le même auteur. Ce trait nous fait comprendre mieux que toutes les explications pourquoi Jean était le disciple que Jésus aimait.

« Etant arrivé dans une ville non éloignée d'Ephèse, après avoir consolé les frères par ses discours, il vit un jeune homme de haute taille, beau de figure, ardent de cœur. S'adressant à l'évêque : « Je le confie à tes soins, lui dit-il; j'en prends à témoin l'Eglise et Jésus-Christ [2]. » L'ancien s'acquitte d'abord consciencieusement de sa tâche ; il recueille le jeune homme dans sa maison, l'instruit dans la vérité, et enfin lui administre le baptême. Le jeune homme se laisse entraîner à la débauche, puis au vol. Il doit enfin fuir la ville, et devient chef de bri-

[1] Eusèbe, III, 23.

[2] Τοῦτον, ἔφη, σοὶ παρακατατίθεμαι μετὰ πάσης σπουδῆς, ἐπὶ τῆς ἐκκλησίας καὶ τοῦ Χριστοῦ μάρτυρος.

gands. « Peu de temps après, ajoute Clément, Jean revint dans cette Eglise pour quelque affaire. Après s'en être acquitté, s'adressant de nouveau à l'évêque : « Rends-moi, dit-il, le dépôt que Christ et moi t'avons confié devant l'Eglise que tu présides. » L'évêque ne comprend pas immédiatement l'apôtre. Celui ci s'explique : « Je parle du jeune homme, de l'âme que je t'ai confiée [1]. » Alors le vieillard, au milieu de beaucoup de soupirs et de larmes : « Il est mort! s'écrie-t il. — De quelle mort? — Il est mort à Dieu, il s'est enfui chargé de péchés, il s'est perdu, il est maintenant brigand sur notre montagne au lieu d'être demeuré dans l'Eglise. » A l'ouïe de ces paroles, l'apôtre déchire ses vêtements et se frappe la tête en gémissant, et il s'écrie : « Quel gardien j'ai laissé de l'âme de mon frère ! » Il sort de l'Eglise, prend une monture, et se livre aux mains des brigands.

Le jeune homme reconnaît l'apôtre et se met à fuir. Jean, oubliant son âge, le poursuit et lui crie : « Mon fils, pourquoi fuis-tu ton père? Je suis faible et avancé en âge; aie pitié de moi, mon fils, ne crains pas. Il te reste encore une espérance de salut. Je répondrai pour toi auprès de Jésus-Christ. S'il le fallait, je mourrais volontiers pour toi comme il est mort pour nous. Arrête-toi, crois, c'est Jésus-Christ qui m'envoie [2]. » Le jeune

[1] Ἄγε δὲ τὴν παρακαταθήκην ἀπόδος ἡμῖν, ἣν ἐγώ τε καὶ ὁ Χριστὸς σοὶ παρακατεθέμεθα ἐπὶ τῆς εκκλησίας ἧς προκαθέζῃ μαρτύρος.

[2] Τί με φεύγεις, τέκνον, τὸν σαυτοῦ πατέρα, τὸν γύμνον, τὸν γέ-

homme écoutait ces mots les yeux baissés vers la terre; il laisse tomber ses armes et fond en pleurs. Embrassant le saint vieillard, il demande son pardon, il le couvre de ses larmes qui sont pour lui comme un second baptême. L'apôtre le ramène; il prie et jeûne avec lui; il le soumet par ses paroles, et ne le laisse que quand il l'a restitué à l'Eglise, grand exemple de pénitence et trophée vivant de sa charité. Jamais depuis Jésus-Christ la parabole de la brebis perdue n'avait trouvé une si parfaite application [1].

On a prétendu que Jean, à Ephèse, aurait par son exemple et par sa pratique confirmé les principes du judéo-christianisme et dirigé les Eglises dans ce sens [2]. Pour ceux qui admettent l'authenticité de ses épîtres et de son évangile, une pareille supposition est tout à fait inadmissible. On s'appuie sur la singulière assertion de Polycrate que Jean avait les attributs d'un pontife; c'est prendre dans un sens grossièrement littéral une expression figurée [3]. Il est évident, d'après ses écrits

ροντα; ἐλέησόν με, τέκνον, μὴ φοβοῦ· ἔχεις ἔτι ζωῆς ἐλπίδα, ἐγὼ Χριστῷ δώσω λογὸν ὑπὲρ σοῦ· ἂν δέῃ, τὸν σοὺ θάνατον ἑκὼν ὑπομενω, ὡς ὁ κύριος τὸν ὑπὲρ ἡμὼν, ὑπὲρ σοῦ τὴν ψυχὴν, ἀντιδώσω τὴν ἐμὴν. Στῆθι πιστεύων· Χριστός με ἀπέστειλεν.

[1] Clément d'Alex.: Τις ὁ σωζομενὸς πλούσιος, 37; Eusèbe, *H. E.*, III, 42.

[2] Schwegler, *Nachapost. Zeit.*, I, 145; II, 249.

[3] Ἔτι δὲ καὶ Ἰωάννης ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ Κυρίου ἀναπέσων ὃς ἐγενήθη ἱερεὺς τὸ πέταλον πεφορηκὼς καὶ μάρτυς καὶ διδάσκαλος. (Eusèbe, *H. E.*, III, 31.) Une réflexion bien simple suffit pour dissiper toute équivoque. Si Jean avait été un chrétien judaïsant, comment aurait-il revêtu les insignes de la souveraine sacrificature contre les prescriptions les plus positives de la loi? Il est évident que cette expression assez singulière ne peut être prise au sens littéral, et qu'elle se rapporte au gouverne-

et aussi d'après ses disciples immédiats, qu'il a conduit l'Eglise dans la voie où Paul l'avait introduite, en l'élevant même plus haut au-dessus du particularisme juif. Nous reconnaîtrons également, en parlant de la constitution ecclésiastique de la fin du premier siècle, que c'est sans fondement qu'on lui a attribué l'organisation épiscopale proprement dite.

Il n'est pas possible de déterminer avec exactitude à quelle époque saint Jean a souffert pour l'Evangile. Les Pères varient sur la date de son exil à Patmos. Nous serions portés à le placer peu de temps après la mort de saint Pierre et de saint Paul[1]. Cet exil a pu se prolonger quelques années. L'Apocalypse nous paraît avoir été écrite longtemps avant l'Evangile. Elle nous reporte à une époque rapprochée de l'effroyable persécution de Néron, le type suprême de la guerre de l'Antechrist contre Jésus-Christ. Le fond des pensées, la couleur du langage, les préoccupations dominantes, les allusions historiques, tout nous ramène à cette date; et comme la preuve externe n'a rien de décisif, nous

ment des Eglises par saint Jean pendant tout le cours de cette période. Saint Jérôme, qui a le tort de prendre à la lettre l'expression de Polycrate, écarte l'idée d'un sacerdoce judaïque : « Qui supra pectus Domini recubuit et pontifex *ejus* fuit. » (*De script. eccl.*, 45.)

[1] Lucke prétend même qu'il n'est pas prouvé que Jean ait été directement l'objet de la persécution. Le passage Apoc. I, 9 : *J'étais dans l'île dite de Patmos pour la Parole de Dieu* (διὰ τοῦ λόγου τοῦ θεοῦ) peut, d'après lui, se rapporter à une simple mission de prédication. (Lucke, *Offenb. Johannes*, p. 815). Cependant Jean, dans ce même passage, déclare qu'il a participé aux souffrances de ceux auxquels il écrit (συγκοινωνὸς ἐν τῇ θλίψει). Il faut renvoyer à la légende l'assertion de Tertullien que Jean aurait été, sous Néron, jeté dans un bain d'huile bouillante. (Tertullien, *De præscript.*, 36.)

sommes en droit d'accorder une grànde valeur à la preuve interne [1].

Quant à l'évangile et aux épîtres, la date traditionnelle de leur composition est exacte. Ces écrits sont le fruit lentement mûri de tout le travail du siècle apostolique, mais ils sont en même temps donnés du ciel comme tout ce qui est parfait et portent le sceau irrécusable de l'inspiration. Ils appartiennent évidemment à une période troublée par l'hérésie et spécialement par les hérésies qui, niant la réalité corporelle des souffrances du Sauveur, présentent la première ébauche du docétisme. Ce n'est pas que Jean ait voulu écrire dans son évangile une réfutation systématique des erreurs de Cérinthe ou de tel autre hérétique. Il s'est contenté d'opposer à la fausse gnose orientale ou judaïsante la vraie gnose chrétienne, en écrivant, selon la belle expression de Clément d'Alexandrie, l'évangile spirituel par excellence, l'évangile *pneumatique* [2]. Ce serait rabaisser le quatrième évangile que d'en faire un écrit de polémique ou bien un simple complément des trois premiers. Cette dernière hypothèse ne peut se concilier avec l'admirable unité de composition qui s'y fait remarquer. On y sent le jet d'une inspiration créatrice et non le langage méticuleux d'un commentateur qui complète par une glose un texte déjà donné. Jean y a résumé tout l'ensemble de ses prédications à Ephèse et dans les autres églises de l'Asie Mineure [3]. D'après saint Jérôme, il n'aurait pas pensé d'abord à les conserver par écrit,

[1] Voir la note G à la fin du volume. — [2] Eusèbe, *H. E.*, VI, 14.
[3] Eusèbe, *H. E.*, III, 24.

mais il s'y serait décidé sur la demande expresse des Eglises [1].

Nous n'avons aucun détail sur les dernières années de l'apôtre. Deux traits nous ont été conservés, qui concordent parfaitement avec ce que nous connaissons de lui. Irénée raconte qu'entrant un jour dans des bains publics à Ephèse, et apprenant que Cérinthe s'y trouvait en même temps que lui, il en sortit avec précipitation en s'écriant qu'il craignait que la maison ne s'écroulât à cause de la présence d'un si grand ennemi de la vérité [2]. Saint Jérôme nous montre le vieil apôtre incapable de prononcer de longs discours, se faisant porter dans les assemblées chrétiennes et prononçant ces simples mots : « Mes petits enfants, aimez-vous les uns les autres. » A ses frères et à ses disciples qui lui demandaient pourquoi il se répétait ainsi, il répondait : « C'est le commandement du Seigneur, et quand il est accompli, rien ne manque [3]. » Jean est peint tout entier par cette haine de l'erreur et ce saint amour. Il ne paraît pas être mort de mort violente. Il s'endormit à Dieu dans un âge très avancé au commencement du règne de Trajan.

Saint Augustin nous rapporte que de son temps la croyance était répandue que l'apôtre n'était pas mort,

[1] « Coactus est ab omnibus pene tunc Asiæ episcopis et multarum ecclesiarum legationibus de divinitate Salvatoris altius scribere. » (Saint Jérôme, *Procemium in Matth.*) Voir la note H à la fin du volume sur l'authenticité de l'évangile et des épîtres.

[2] Eusèbe, *H. E.*, IV, 14. Epiphane substitue sans motif Ebion à Cérinthe (*Hæres.*, 30.)

[3] Hieronym., *Comment. in Galatos*, c. 6.

mais qu'il sommeillait simplement au fond de son tombeau [1]. Evidemment cette supposition avait pour origine la fausse interprétation des paroles de Jésus-Christ à Pierre sur Jean : « Si je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne, que t'importe [2]. » Peut-être aussi avait-on peine à croire que l'apôtre, dont l'influence était si grande encore, eût disparu de ce monde. On ne se trompait pas tout à fait; car, comme le dit très bien Lucke, il vit et vivra toujours par ses écrits [3], et l'avenir lui appartient plus encore que le passé.

§ II. — *L'Apocalypse.*

Avant d'exposer la doctrine de saint Jean sous sa forme la plus complète, telle que nous la trouvons dans l'évangile et dans les épîtres, il nous faut, pour suivre le développement des révélations du Nouveau Testament, caractériser la pensée fondamentale de l'Apocalypse.

Remarquons d'abord que bien loin d'être en opposition avec les autres écrits de saint Jean, ce livre renferme tous les points essentiels de sa théologie, mais à l'état de germes non encore pleinement développés. Rien ne prouve mieux cet accord que la place qui y est faite à la personne de Jésus-Christ. Tout en revient au Sauveur; il s'appelle le *lion de Juda*, la *racine de David*,

[1] Augustini, *Tractatus* 124 *in Johann.*; Lenain de Tillemont, I, 371.
[2] Jean XXI, 22.
[3] Lucke, ouvr. cité, p. 40. Dans les *Acta apocrypha* (édit. Tischendorf, p. 276), il est dit qu'une source d'eau vive jaillit du tombeau de Jean.

expressions qui rappellent son humanité [1]; sa divinité n'est pas moins explicitement reconnue; il est l'alpha et l'oméga, le premier et le dernier, le commencement et la fin [2]. Vêtu d'une robe teinte dans le sang, il s'appelle la Parole ou le Verbe de Dieu, et il est suivi des armées du ciel [3]. L'Apocalypse est toute remplie de l'idée de la rédemption. Elle se plaît à représenter le Sauveur sous l'image de l'Agneau immolé dont le sang purifie de tout péché [4]. Les cieux chantent ses louanges. Roi de l'humanité après avoir été sa victime, il a les clefs de l'enfer et de la mort [5]. Il est le divin chef de l'Eglise pour la conduire et la secourir [6]. L'Eglise, malgré un symbolisme judaïque dont il est facile de pénétrer le sens, est nettement distinguée de la synagogue. Elle comprend une multitude « composée d'hommes de toute nation et de toute langue [7]. » Elle se compose de tous ceux qui ont lavé leurs vêtements dans le sang de l'Agneau et qui marchent dans le chemin de la sainteté [8]. L'Apocalypse repose donc sur la même base dogmatique que le quatrième évangile [9]; et s'il est vrai qu'elle a été écrite près de trente ans auparavant, nous en concluons que ce que l'on appelle le système de saint Jean n'a pas été le produit de la spéculation ou de la combinaison d'éléments juifs et helléniques, mais qu'il était formé en

[1] Apoc. V, 5; XXII, 16. — [2] Apoc. I, 17; II, 8; XXII, 13.
[3] Καλεῖται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ. (Apoc. XIX, 13.)
[4] Apoc. V, 9. — [5] Apoc. I, 18; III, 21. — [6] Apoc. III, 19. — [7] Apoc. V, 9.
[8] Apoc. VII, 14; XX, 11.
[9] Voir, pour la discussion de cette assertion, la note G à la fin du volume, sur l'Apocalypse. Comp. Lechler, *Apost. und nachapost. Zeitalt.*, 199-201.

substance avant que ces éléments, empruntés à la philosophie païenne, eussent pu entrer dans la circulation des idées au sein de l'Eglise. Il faudra chercher une autre source que la philosophie alexandrine à la théologie de Jean, et quelle autre lui supposer à cette époque, si ce n'est l'enseignement même du Maître ?

L'Apocalypse n'est pas un exposé doctrinal. Elle est avant tout un livre prophétique ; elle ouvre à l'espérance chrétienne un vaste et magnifique horizon qu'elle colore de teintes enflammées. Elle porte l'empreinte du temps où elle a été écrite. Les événements de ce temps sont élevés par elle à la hauteur de symboles grandioses ; elle est ainsi à la fois le livre des révélations et une source historique importante. On y respire, comme on l'a très bien dit, l'atmosphère du martyre. Ecrite au lendemain de la première, et peut-être de la plus atroce des persécutions, de celle où la haine brutale du paganisme romain s'était révélée pour la première fois, elle est comme éclairée des reflets sinistres des flammes qui avaient consumé les chrétiens dans les jardins de Néron, en même temps qu'elle est toute illuminée de la certitude du triomphe. Opposant la gloire de l'Eglise dans les cieux à ses opprobres ici-bas, l'Apocalypse couvre en quelque sorte les cris et les blasphèmes qui montent de la terre par les chants des anges et des bienheureux. Après avoir peint les combats, les souffrances des saints et les terribles jugements de Dieu contre leurs persécuteurs, elle ouvre une échappée sur les lieux célestes. L'une des plus grandes pensées de l'auteur sacré, est précisément de rattacher incessamment la terre au

ciel, et de montrer dans les événements de l'histoire religieuse le contre-coup d'autres événements qui se sont accomplis dans le séjour des élus. Le livre scellé qui renferme le mystère des destinées de l'humanité est au pied du trône de Dieu. C'est de là que résonnent les sept trompettes qui annoncent les grands châtiments des pécheurs; c'est de là que les anges versent les coupes de la colère. Tandis que tout est humiliation et souffrance ou pénible attente pour l'Eglise visible, tout est gloire pour l'Eglise invisible, et jamais le lien mystérieux qui unit les deux Eglises n'a été plus clairement manifesté; la seconde suit les luttes de la première avec une sollicitude que rien ne lasse, et le ciel entier est attentif au drame obscur qui se joue dans un coin de l'univers. Il était impossible de fortifier par de plus efficaces consolations des chrétiens traités par leurs adversaires comme les balayures du monde. Jamais non plus la félicité assurée aux croyants n'a été peinte d'une manière plus belle et plus touchante. Si l'écrivain sacré emploie pour cette description les plus riches couleurs du symbolisme oriental, on sent que le fond de cette félicité est pour lui tout spirituel. « Ceux qui sont vêtus de robes blanches, qui sont-ils et d'où sont-ils venus? Ce sont ceux qui sont venus de la grande tribulation, et qui ont lavé leurs robes, et les ont blanchies dans le sang de l'Agneau. C'est pourquoi ils sont devant le trône de Dieu, et ils le servent jour et nuit dans son temple; et celui qui est assis sur le trône habitera avec eux. Ils n'auront plus faim et ils n'auront plus soif; et le soleil ne frappera plus sur eux, ni aucune chaleur, car l'Agneau qui est au milieu

du trône les paîtra et les conduira aux sources d'eaux vives, et Dieu essuiera toute larme de leurs yeux[1]. » Mais l'auteur sacré ne se contente pas d'annoncer la souffrance et le triomphe de l'Eglise d'une manière générale. Plus il avance dans sa peinture de la lutte entre le christianisme et l'antichristianisme, plus ses traits sont précis, bien qu'il se serve d'un symbolisme grandiose, parfois étrange et toujours infiniment diversifié. De même que l'ancienne prophétie s'était soumise aux conditions du rhythme et avait plié ses inspirations les plus fougueuses aux règles de la poésie hébraïque, de même le prophète du Nouveau Testament a disposé ses matériaux si abondants dans une savante ordonnance. L'Apocalypse a aussi son rhythme, en prenant le mot dans sa large acception. Les sept trompettes suivent les sept sceaux, et ces derniers sont suivis par les sept coupes. Dans les trois cycles de révélations, il y a toujours une suspension après le sixième chaînon de la série, pour préparer le dernier chaînon, destiné lui-même à introduire une série nouvelle[2]. Cette série n'est pas immédiatement introduite. Le prophète se recueille ou bien s'oriente en quelque sorte dans l'histoire du monde et de l'Eglise[3]. Après les trois séries destinées à annoncer

[1] Apoc. VII, 13, 17.

[2] Ainsi après le sixième sceau il y a un entr'acte, pendant lequel les élus nous sont montrés entourant le trône de Dieu (Apoc. VIII). Après la sixième trompette, nous avons l'épisode du livre amer et doux et du temple mesuré (Apoc. X, XI). Enfin, après la sixième coupe on entend l'avertissement solennel : « Voici, je viens comme un voleur » (XVI, 15). Voir Lucke, *Offenbarung*, 409-411.

[3] Voir Apoc. VIII, 1 ; voir aussi ch. XII. Du ch. XII au ch. XVI, après les sept trompettes et avant les sept coupes, l'écrivain sacré décrit avec détail les ennemis de l'Eglise.

des fléaux identiques, nous avons la peinture de la lutte suprême qui se divise elle-même en trois actes : 1° La ruine de Babylone[1] ; 2° le combat entre l'Antechrist et Satan, terminé par le règne du Christ sur les siens[2] ; 3° la dernière lutte et le dernier triomphe, la nouvelle terre et les nouveaux cieux[3]. Tel est le plan de l'Apocalypse. Nous y trouvons la même gradation que dans la prophétie de Jésus-Christ sur les derniers temps [4]. Ainsi les fléaux et les convulsions de la nature qui doivent précéder le jugement final, la guerre, la famine, la peste, les tremblements de terre, le soleil obscurci, les étoiles tombant, l'épouvante universelle, tous ces châtiments présentés en quelques traits rapides par le Maître, sont développés en symboles hardis par le disciple inspiré. Le terrible cavalier monté sur un cheval roux pour bannir la paix de la terre, qui sort du premier sceau, figure la guerre, comme l'homme qui a une balance à la main, monté sur un cheval noir, figure la famine. Les tremblements de terre et l'obscurcissement du ciel, sont annoncés par l'ouverture du sixième sceau.

Les premières trompettes et les premières coupes annoncent le même ordre de jugements et se rapportent également au commencement de la prophétie du premier évangile. Jésus-Christ, après avoir prédit les fléaux et les jugements de Dieu dans la nature, avait annoncé ses jugements dans l'histoire, et tout d'abord la ruine de Jérusalem. Saint Jean, qui écrivait après la destruction du temple, annonce un autre jugement de

[1] Apoc. XVIII, XIX. — [2] Apoc. XX, 1-6.
[3] Apoc. XX, 11 ; XXII. — [4] Matth. XXIV, 5.

Dieu. Il ne s'agit plus de Jérusalem, mais de Rome, la Babylone impure et sanglante, qui incarnait à cette époque le génie du mal. Quelle admirable peinture nous trace le prophète évangélique de ce paganisme diabolique désigné tantôt comme la bête à sept têtes et à dix cornes, dont la bouche s'ouvre pour blasphémer contre Dieu, tantôt comme la grande prostituée vêtue de pourpre et d'écarlate, enivrant les habitants de la terre du vin de ses impudicités, enivrée elle-même du sang des martyrs du Christ, sortie de l'abîme et allant à la perdition! Quelle impression ne devait pas produire ce cri prophétique poussé en présence du colosse romain encore debout dans l'orgueil de sa toute-puissance : « Elle est tombée, elle est tombée, la grande Babylone. O ciel! réjouis-toi à cause d'elle; et vous, saints, apôtres et prophètes, réjouissez-vous; car Dieu a exercé ses jugements sur elle à cause de vous!

« Alors un ange puissant prit une pierre grande comme une meule et la jeta dans la mer en disant: C'est ainsi que Babylone, cette grande ville, sera précipitée avec violence, et on ne la trouvera plus. Et la voix des joueurs de harpe, des musiciens, des joueurs de flûte et des trompettes ne sera plus entendue au milieu de toi... parce que toutes les nations ont été séduites par tes empoisonnements, et que c'est dans cette ville que le sang des prophètes et des saints, et de tous ceux qui ont été mis à mort sur la terre a été trouvé[1]. »

[1] Apoc. XVIII, 20-24.

Mais l'Eglise n'a pas seulement à lutter contre l'Antechrist du dehors. Elle a aussi à lutter contre l'Antechrist du dedans, c'est-à-dire contre l'hérésie et la fausse prophétie. « Plusieurs faux prophètes, disait Jésus-Christ, s'élèveront et en séduiront plusieurs [1]. » Saint Jean représente la fausse prophétie sous l'image d'une bête, montant de la terre, semblable en apparence à l'Agneau, mais parlant comme la bête, faisant de grands prodiges et séduisant les hommes [2]. Derrière ces deux champions visibles, l'apôtre nous montre l'ennemi invisible, le serpent, le dragon ancien, qui a donné son pouvoir à la bête [3]. La lutte est sanglante, dans la prédiction du Seigneur comme dans l'Apocalypse. Les deux témoins, types de tous les confesseurs du Christ, qui sont Moïse et Elie, sont mis à mort; mais ils ressuscitent et triomphent [4]. Le saint des saints du temple spirituel n'est jamais profané. L'Eglise garde un inviolable sanctuaire [5]. Elle-même, malgré la furie de ses adversaires qui l'assiégent, semblables aux bêtes féroces entourant une femme au moment où elle accouche, est dérobée par Dieu à leur furie; le fruit divin de ce laborieux enfantement est enlevé dans le ciel [6]. Saint Jean réunit dans cette belle image l'ancienne économie et la nouvelle; elles sont l'une et l'autre figurées par cette femme qui donne le jour dans la douleur et le péril à un glorieux rejeton. L'ancienne économie a enfanté le Christ qui règne maintenant au ciel avec un sceptre de fer, tandis que l'Eglise

[1] Matth. XXIV, 11. — [2] Apoc. XIII, 11, 14. — [3] Apoc. XIII, 4.
[4] Apoc. XI, 9-11. — [5] Apoc. XI, 1, 2. — [6] Apoc. XII, 7.

enfante par lui les âmes à la vie éternelle, au sein de la douleur et entourée d'implacables ennemis. Elle est toujours persécutée, mais toujours délivrée par Dieu, et le fruit de ses travaux est recueilli dans la gloire.

Ainsi se déroulent, dans l'Apocalypse comme dans la prophétie de Jésus-Christ, les jugements de Dieu dans la nature et dans l'histoire, et les luttes sanglantes et victorieuses de l'Eglise contre ses divers adversaires. Seulement l'auteur inspiré a ajouté au tableau des traits nouveaux qui lui ont été fournis par les grands événements historiques de son temps, commentés par l'esprit prophétique. Mais saint Jean, pas plus que Jésus-Christ, ne se renferme dans l'époque où il vit. Les événements immédiats qu'il prédit ont tous une valeur typique. De même que pour le Maître la destruction de Jérusalem était le symbole de la fin du monde, de même pour le disciple la destruction de Rome symbolise et précède les derniers jugements de Dieu. La prophétie a fait ainsi un pas et a élargi son cadre dans la proportion où la lutte s'est agrandie. Saint Jean donne clairement à comprendre que le drame est loin d'être achevé après l'anéantissement de la Babylone de l'Occident, et qu'il doit recommencer sur ses ruines fumantes. En effet, après que la puissance romaine aura été brisée, dix rois doivent encore s'élever contre le Christ et donner à la lutte un nouveau caractère de violence[1]. Ces dix rois, chose étrange! seront encore conduits au combat

[1] Apoc. XVII, 12, 15.

par la bête romaine reparaissant pour livrer une dernière bataille à l'Agneau mystique [1]. Nous touchons ici à l'une des vues les plus profondes de l'Apocalypse. On a pu croire que la bête, qui n'était autre que le sauvage esprit de l'antichristianisme, était morte avec la Rome impériale, sa personnification la plus parfaite. Il n'en est rien; elle est immortelle sur la terre; elle a été, elle sera encore. Sa blessure sera guérie [2]. Il est un homme qui en a complétement incarné le génie, et cet homme est le cinquième empereur ou Néron; aussi l'Antechrist des derniers temps lui sera tellement semblable, que l'on peut dire que Néron lui-même reparaîtra en lui [3]. Le nom de Néron joue dans la peinture prophétique de l'Antechrist par excellence le même rôle que jouait le nom de Cyrus ou de David dans la peinture prophétique du Messie dans les oracles de l'Ancien Testament [4]. Le triomphe de l'Eglise est rattaché, dans l'Apocalypse comme dans le premier évangile, au retour de Jésus-Christ. Annoncer ce retour victorieux, en décrire les glorieux effets, c'est là le but essentiel du livre des Révélations, comme aussi la meilleure consolation laissée par le Maître à ses disciples.

[1] Apoc. XIX, 20. — [2] Apoc. XIII, 3.

[3] Il n'est pas possible de déterminer avec exactitude si l'Antechrist sera simplement une puissance diabolique ou une personnalité. Nous penchons néanmoins pour la seconde interprétation.

[4] Voir, sur tout ceci, la note G à la fin du volume. On sait combien fréquemment les prophètes annoncent le retour d'un homme déjà connu, pour annoncer qu'un homme en tout point semblable à lui doit paraître. On n'a qu'à se rappeler les prophéties qui concernent Elie, comme aussi le passage de l'Apocalypse sur les deux témoins désignés par les noms de Moïse et d'Elie.

L'Apocalypse distingue deux périodes dans ce triomphe final du christianisme sur l'antichristianisme. Elle annonce un premier triomphe amené par l'intervention directe et visible du Sauveur, prenant en main la cause des siens et établissant avec éclat le règne de son Eglise sur la terre[1]. Après cette période, l'ancien adversaire de Dieu parviendra encore une fois à soulever une partie de l'humanité, mais cette tentative sera son dernier effort. Le drame de l'histoire se termine par sa condamnation et par le jugement solennel des enfants des hommes auquel préside celui qu'ils ont crucifié et qui reparaît dans tout l'éclat de sa puissance. Puis vient la fin; et alors commence, pour ne plus finir, ce bonheur des élus célébré par saint Jean dans la langue du ciel[2].

« Il n'y aura plus là d'anathème; mais Dieu et l'Agneau y auront leur trône, et ses serviteurs le serviront.

« Ils verront sa face, et son nom sera écrit sur leurs fronts.

« Il n'y aura plus là de nuit, et ils n'auront point be-

[1] L'idée d'un millénium, précédé d'une première résurrection, semble ressortir du ch. XX de l'Apocalypse; mais n'oublions pas le caractère symbolique du livre. Le triomphe éclatant de l'Eglise est par lui-même un jugement du monde. Le monde est jugé par les saints qu'il a immolés; leur victoire est sa condamnation. L'auteur de l'Apocalypse, en nous les montrant ressuscitant et s'asseyant sur des trônes, emploie une image analogue à celle dont il s'est servi pour peindre le triomphe des deux témoins, types des témoins fidèles dans l'Eglise (Apoc. XI, 11). Remarquons qu'à la fin du ch. XX, v. 12-15, il est parlé d'une résurrection générale des morts où tous sont jugés selon leurs œuvres. Donc il y avait encore lieu au jugement, et les chrétiens destinés au salut n'étaient pas encore ressuscités.

[2] Voir les chapitres XXI et XXII de l'Apocalypse.

soin de lampe, ni de la lumière du soleil, parce que le Seigneur Dieu les éclairera; et ils régneront aux siècles des siècles. »

Tel est ce livre admirable, l'un des plus beaux dons du Saint-Esprit à l'Eglise, qui eût été sa meilleure consolation dans tous les temps, comme il le fut pour les martyrs de Lyon et de l'Asie Mineure, si on ne l'eût trop souvent transformé en une énigme indéchiffrable parce qu'on méconnaissait sa base historique. Une importante vérité s'en dégage, c'est que l'histoire interprétée par Dieu est une grande prophétesse qui, à chacune de ses périodes, répète en la commentant la prophétie de Jésus-Christ sur les derniers temps. La lutte qui se renouvelle d'époque en époque entre le christianisme et l'antichristianisme, les triomphes partiels du premier et les défaites de plus en plus décisives du second, nous reportent à la lutte finale et au triomphe suprême qui concorderont avec le retour du Christ glorifié. L'Eglise, dans la certitude de sa victoire, a le droit de s'écrier en présence de toute puissance qui s'est mise au service du mal, quelle que soit la gloire dont elle jouit : — « Elle est tombée, elle est tombée, Babylone. » Sa chute annoncera une fois de plus celle de la puissance satanique qui depuis tant de siècles s'oppose à Dieu. Le jour approche où elle sera brisée tout entière et où les disciples du Christ verront la fin de leurs opprobres et suivront dans les cieux celui qu'ils auront suivi sous la croix! — Combien ces consolations n'étaient-elles pas nécessaires, vers l'an 71, à la veille de tant de souffrances et d'ignominies, pour les quelques disciples groupés autour de Jean qui voyaient

sortir de l'abîme, pour les combattre, la violence brutale de la Rome impériale et toutes les séductions de l'hérésie [1].

[1] Il n'est pas possible d'essayer même d'esquisser l'histoire de l'interprétation de l'Apocalypse. On sait qu'on peut diviser en deux catégories ses commentateurs. 1° Les uns voient l'accomplissement de la plus grande partie de ses révélations dans le passé. L'Apocalypse est pour eux le manuel inspiré de l'histoire universelle depuis dix-huit siècles. 2° Les autres croient que ce livre concerne exclusivement les derniers temps. Cette dernière interprétation, qui se combine avec un littéralisme peu intelligent, est complétement insoutenable. Cependant l'une et l'autre ont quelque chose de fondé. Il est vrai que l'on peut retrouver les grandes phases de l'histoire dans l'Apocalypse, parce que l'histoire de l'humanité s'est toujours résumée dans le combat du christianisme et de l'antichristianisme. Il est vrai encore que l'on doit attendre un accomplissement final des prophéties pour les derniers temps, et en particulier le retour personnel de Jésus-Christ. Notre interprétation nous paraît combiner ces deux systèmes d'interprétation dans ce qu'ils ont de fondé, en laissant ce qu'ils ont de faux et d'outré.

CHAPITRE III.

LA DOCTRINE DE SAINT JEAN[1].

Paul est dans son exposition doctrinale ce qu'il a été dans sa vie, l'homme du contraste et de l'antithèse. Il s'attache à montrer jusqu'à quelle profondeur se creuse l'abîme entre la nature humaine et Dieu, pour exalter d'autant plus la grâce qui l'a comblé et il trace avec rigueur la ligne de démarcation entre l'ancienne alliance et la nouvelle. Il n'en est pas de même de Jean. Arrivé graduellement, sans grand déchirement, au point le plus élevé de la vérité chrétienne, il se place d'emblée sur la cime et en redescend paisiblement. Il ne s'arrête même plus à établir la supériorité de l'Evangile sur la loi. C'est pour lui une cause gagnée, un principe acquis dont il tire les conséquences. Jean ne part pas de

[1] Schmid prétend qu'on ne doit chercher la doctrine de l'apôtre que dans le prologue de l'évangile et dans les épîtres, et non dans l'évangile, parce que ce dernier nous donne, non, la théologie de l'apôtre, mais l'enseignement du Maître. Nous n'éprouvons pas ce scrupule, car tout en admettant que Jean a fidèlement reproduit cet enseignement divin, il est évident que dans le choix qu'il a fait des paroles conservées par lui, on retrouve l'empreinte de son individualité. (Voir, pour la doctrine de Jean, Schmid, ouvrage cité, p. 359-395; Néander, *Pflanz.*, 874; Reuss, *Théologie chrétienne au siècle apostolique*, II, 276; Lechler, *Apostolische und nachapostolische Zeitalter*, 195; Fromman, *Die Johannische Lehrbegriff*, 1857. Voir aussi les ouvrages cités de Baur et de Schwegler.

l'homme et de sa misère comme Paul, mais de Dieu et de sa perfection. Sa doctrine, par ce caractère d'élévation soutenue comme par la part qui y est faite au cœur et à l'intuition immédiate des choses divines, porte l'empreinte du mysticisme, mais d'un mysticisme essentiellement moral, maintenant toujours les grandes lois de la conscience, et aussi éloigné du panthéisme oriental que de la sécheresse pharisaïque.

§ I. — *Le Père, le Fils et le Saint-Esprit.*

Au sommet de sa doctrine, saint Jean place l'idée de Dieu. Dieu est l'être absolu, l'être par excellence, qui échappe à toute perception sensible. Nul ne l'a jamais vu. Il est esprit [1]. Toute perfection réside en lui; il est à la fois vie, lumière et amour. Comme l'être absolu, il est aussi la vie absolue, éternelle, la source intarissable, le principe unique de tout ce qui est [2]. Mais cette vie est en même temps lumière [3]. La lumière figure à la fois la connaissance parfaite et la pureté sans tache [4]. Dieu sait toute chose et il est saint. Mais Jean n'en reste pas à cette notion abstraite du bien moral. Il nous en donne une notion concrète en nous disant que Dieu est amour [5]. Il l'est par essence comme il est essentiellement vie et lumière. Ce n'est pas seulement une manifestation de son être, c'en est le fond même. Jamais

[1] Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε. (Ev. I, 18; IV, 24.)
[2] Ἡ ζωὴ αἰώνιος. (1 Jean V, 20.) — [3] 1 Jean I, 5.
[4] Γινώσκει πάντα. (1 Jean III, 20.) Ἁγνὸς ἐστί. (1 Jean III, 3.)
[5] Ὁ θέος ἀγάπη ἐστί. (1 Jean IV, 16.)

avant saint Jean cette sublime pensée n'avait été formulée avec cette netteté. Elle avait été entrevue par éclairs ; l'amour de Dieu sous l'ancienne alliance était subordonné à sa justice. Sous la nouvelle, ce point de vue restreint avait encore longtemps dominé. Saint Paul insiste avec une grande force sur l'amour de Dieu, mais il l'a plutôt considéré dans sa manifestation historique pour opérer le salut des hommes que dans son principe éternel. C'est à ce principe éternel que s'attache saint Jean. Il n'y a pas seulement pour lui à la croix la réconciliation entre l'humanité et Dieu, il y a encore la révélation du vrai nom de Dieu, de son essence, il est *amour ;* le Dieu qui est amour est le Dieu véritable [1]. L'amour est si bien la vérité absolue que celui qui aime est « de la vérité. » Il participe à la nature de Dieu [2]. Ainsi la vérité ou la lumière est inséparable de l'amour; elle n'est pas une simple connaissance, une pure théorie. Saint Jean n'admet pas le rayon lumineux sans la flamme. La vérité est pleine d'être en quelque sorte, elle est aussi bien la vie que l'amour. Elle est tout ce qu'est Dieu lui-même. Etre de la vérité c'est être né de Dieu, c'est le posséder, c'est être ce qu'il est, c'est donc avoir l'amour en soi. L'objet de la connaissance étant le Dieu qui est amour, il est naturel que la connaissance ne se sépare pas de l'amour.

Il ne faudrait pas croire que si Jean insiste surtout sur les attributs moraux de Dieu, il passe sous silence ses

[1] 1 Jean V, 20.

[2] Πᾶς ὁ ἀγαπῶν ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται καὶ γινώσκει τὸν θεόν. (1 Jean V, 7.)

attributs métaphysiques. Ils sont tous compris dans la vie absolue et créatrice qu'il attribue à Dieu[1]. L'amour, pour l'apôtre n'est pas un des attributs de Dieu : c'est Dieu lui-même ; les attributs métaphysiques sont les attributs de l'amour divin. Dieu est l'amour saint, infini, tout-puissant, qui sait toutes choses, qui est présent en tout lieu. Aussi Jean se plaît-il à lui donner le nom de *Père*, nom si beau qui concilie à la fois la tendresse et le respect[2].

Mais comment ce Dieu invisible se révèle-t-il? Comment celui qui habite une lumière inaccessible se communique-t-il à la créature, et quel peut être le premier objet de son amour? On sait la réponse de l'ancienne philosophie à cette question. Tantôt, ne trouvant aucun moyen de rapprocher réellement l'Etre infini de l'être fini et changeant, elle les a laissés en présence comme deux principes éternels ; elle a posé en face de l'esprit incréé la matière incréée. Tantôt elle a cherché dans l'esprit infini le germe de l'être fini et périssable, et elle est arrivée au second par une série de dégradations du premier. La pensée humaine oscillait entre le dualisme platonicien et l'émanatisme oriental ou alexandrin. Ce n'est ni l'une ni l'autre de ces solutions que nous donne saint Jean. Le prologue de son évangile, écrit précisément en vue de la fausse spéculation de son temps, résout le problème délicat des rapports du Dieu invisible et du monde par la doctrine du Verbe; doctrine absolument inconnue avant le christianisme et

[1] « Le Père a la vie en lui-même. » (Jean V, 26.)
[2] Jean I, 14, 18; 1 Jean III, 1.

qui bien loin d'être empruntée à Philon est en opposition directe avec son système. Il ne s'agit pas ici en effet d'un Verbe impersonnel, qui n'est qu'un terme d'école pour désigner le monde, ou bien le complexe des idées qui ont été réalisées dans les êtres innombrables dont l'univers se compose[1]. Le prologue nous parle d'un être distinct de Dieu[2], et pourtant Dieu comme Dieu; il est comme lui vie, lumière et amour dans un sens absolu[3]. Fils unique, reposant dans le sein du Père, il est l'objet éternel de sa dilection. L'amour absolu a ainsi son objet semblable à lui, en dehors du monde et du temps[4]. Le Fils s'appelle la Parole, parce qu'il est la manifestation parfaite du Père. Il le révèle dans sa personne qui est son image empreinte, et il devient l'organe de ses révélations dans le monde, quand il lui plaît de créer un monde. Le fait seul qu'il porte ce nom de *Fils* et de *Verbe*, nous paraît impliquer dans la doctrine de saint Jean comme dans celle de saint Paul une relation de subordination du Fils au Père. Le Fils, procédant éternellement du Père, est vis-à-vis de lui éternellement dans les rapports de celui qui est engendré à celui qui l'engendre. La nature est la même, précisément parce qu'il y a engendrement; il est Dieu près de

[1] Voir notre exposition de la doctrine de Philon dans notre Introduction, t. I, p. 300.

[2] Ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. (Jean I, 1.)

[3] Ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν. (Jean I, 4.)

[4] Ὁ μονογενὴς υἱὸς, ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός. (Jean I, 18.) M. Reuss ne voit dans ce passage que l'idée de la préexistence et non celle de l'éternité du Verbe. Mais cette éternité n'est-elle pas impliquée par la divinité si nettement reconnue au Verbe par saint Jean ?

Dieu, mais il est Dieu produit par Dieu de toute éternité [1], ce qui ne l'empêche pas de dire : « *Moi et le Père nous sommes un* [2]. »

Après le Père et le Fils, Jean admet une troisième personne divine qui est le Saint-Esprit, envoyé à l'Eglise par le Père et par le Fils [3]. Cet Esprit « dit ce qu'il a entendu [4]. » La subordination ici est évidente. On a été jusqu'à contester la personnalité du Saint-Esprit, en se fondant sur certaines expressions qui semblent la contredire; mais les offices qui lui sont attribués, comme l'enseignement, la consolation et la direction de l'Eglise, impliquent une existence personnelle. Ce fait nous paraît ressortir clairement des écrits de saint Jean, sans qu'on en puisse tirer une formule claire et complète de la doctrine du Saint-Esprit [5].

§ II. — *Le Verbe et le monde.*

L'existence d'un Verbe éternel sauvegarde la liberté

[1] Comp. Evang. V, 43; VII, 28; VIII, 42. D'après Fromman, ni le Père, ni le Fils ne constituent isolément la Divinité. De même que l'idée d'Etat n'est réalisée que par la coexistence des gouvernants et des gouvernés, de même l'idée de la Divinité n'est réalisée que par la coexistence du Père et du Fils, nécessaire à la réalisation de l'amour absolu. (Voir, dans Fromman l'explication du prologue de Jean.) L'analogie avec l'Etat n'est pas heureuse, car les rapports entre le Fils et le Père n'ont aucun rapport avec ceux des gouvernants et des gouvernés. Mais on est fondé à dire qu'il y a des idées composées d'éléments complexes et de plusieurs facteurs, qui ne sont réalisées que par leur coexistence.

[2] Jean X, 30. — [3] Jean XIV, 26; XV, 26. — [4] Jean XVI, 17.

[5] Dieu lui-même est appelé Esprit. (Jean IV, 23.) Il est question d'esprits au pluriel (1 Jean IV, 1, 2. Comp. Jean VII, 39, οὔπω ἦν πνεῦμα ἅγιον, et Jean XX, 22.) Voir Reuss, ouvr. cité, II, 413, 432.

divine, car par lui l'amour absolu est réalisé d'une manière parfaite.

Aucune nécessité ne contraint Dieu à créer. S'il crée, ce ne peut donc être que par une détermination de son libre amour. — Le rôle du Verbe est considérable dans la création, d'après saint Jean. Organe de la révélation pouvant seul communiquer la lumière, la vie et l'amour qui émanent de Dieu, « tout ce qui a été fait a été fait par lui [1]. »

Le Verbe n'a pas seulement créé le monde, il s'est déjà en partie donné lui-même au monde; « il était dans le monde [2]. » En effet, la créature morale tient de lui tous les éléments de la vie supérieure. Elle a reçu quelque chose du Verbe. Il est la lumière éclairant tout homme venant au monde [3]. Ainsi se trouve magnifiquement commentée par saint Jean cette grande parole de saint Paul, « que nous sommes de race divine. » L'homme a en lui dans son intelligence et sa conscience

[1] Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν. (Jean I, 3.)

[2] Ἐν τῷ κόσμῳ ἦν. (Jean I, 10.)

[3] Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ερχόμενον εἰς τὸν κόσμον. (Jean I, 9.) Malgré l'opinion contraire de beaucoup de savants exégètes, notre traduction nous semble encore la plus conforme au contexte et à la grammaire. En effet, la distance entre ἦν et ἐρχόμενον est trop grande pour rattacher les deux mots l'un à l'autre. On sait que les rabbins désignaient l'homme par cette expression : *celui qui vient dans le monde*. Enfin saint Jean, dans le verset suivant, parle non de l'illumination du monde par l'incarnation, mais de l'illumination que le Verbe lui avait accordée antérieurement. Voilà pourquoi, quand il est venu parmi les hommes, il est venu *parmi les siens*. Du reste, cette dernière expression suffirait à elle seule pour établir un lien essentiel entre le Verbe et l'humanité. (Voir la discussion sur l'exégèse de ce passage dans les commentaires de De Wette, Tholuck et Lucke.)

un verbe intérieur, émanation du Verbe éternel, qui le rend capable de percevoir les choses divines et de posséder Dieu. Nous voilà élevés bien au-dessus de toute notion dualiste; et on ne saurait concevoir une opposition plus tranchée que celle qui existe entre cette doctrine et celle de Philon. Tandis que Jean admet une harmonie essentielle et véritable entre la nature humaine et la Divinité, le philosophe d'Alexandrie déclare nettement qu'il est impossible à l'homme de s'approcher de Dieu.

Cette harmonie n'a pas été maintenue. Jean reconnaît l'invasion, dans le monde, d'un principe de discorde. La puissance du péché y a été déchaînée. Il n'entre dans aucun développement sur l'origine du mal. Il affirme le fait, et il lui suffit de le constater. Une région ténébreuse s'est formée en opposition à la région lumineuse, éclairée par Dieu. Le diable a eu une grande influence sur l'humanité pour l'entraîner dans le mal. Ce n'est pas qu'il puisse être considéré comme un Ahriman éternel en présence de l'éternel Ormuz; non, le principe lumineux a précédé le principe ténébreux. — Satan lui-même est né dans la lumière, car « il n'a pas persévéré dans la vérité [1]. » Il est évident que Jean admet pour lui comme pour nous une chute, et qu'en conséquence à l'origine des choses tout était pureté et lumière, comme il convenait à la création du Verbe [2]. La cause du mal est toute

[1] Ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐχ ἕστηκεν. (Jean VIII, 44.)

[2] M. Reuss (ouvr. cité, II, 380), méconnaît la pensée de Jean, quand il nie que le quatrième évangile nous présente Satan comme un ange déchu. Le passage que nous citons est concluant. Sans doute la chute de Satan n'explique pas la nôtre ; ce serait plutôt l'inverse. L'épreuve par

morale. Le péché, dit l'apôtre, est la violation de la loi[1].

Il y a une loi pour la créature. Cette loi, c'est ce que Jean appelle le commandement ancien et nouveau, le commandement de l'amour fondé sur l'être même de Dieu[2]. La créature morale a pour destination de devenir semblable à son Créateur, de se conformer à sa nature. La loi suppose la liberté, car elle fait appel à la volonté. Le péché a donc été une violation libre de la loi de Dieu. C'est par l'égarement de la liberté qu'il est entré dans l'humanité. La créature a pris parti contre Dieu, c'est-à-dire qu'elle a rejeté la vie, l'amour et la lumière. Aussi le monde est-il devenu ténébreux, du jour où il s'est tourné contre Dieu. Il est aujourd'hui plongé dans la nuit morale, tous les éléments supérieurs sont étouffés en lui; la vie extérieure et sensible y prédomine; la convoitise de la chair, la convoitise des yeux et l'orgueil de la vie l'enveloppent comme une triple chaîne d'obscurité[3]. Il est plongé dans le mensonge, parce qu'il s'est mis en opposition avec le bien et l'amour, c'est-à-dire avec Dieu et le Verbe. Il a pour prince celui qui est menteur et meurtrier dès le commencement[4] et qui, tombé lui-même, a entraîné dans sa chute tous ceux qui, sans aucune contrainte extérieure, ont librement suivi ses suggestions.

Toutefois Jean n'admet pas que cette obscurité qui enveloppe le monde ne soit traversée d'aucune clarté

laquelle l'homme a passé comme être libre se révèle à nous comme une condition indispensable de la liberté pour toutes les créatures morales.

1 Ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία. (1 Jean III, 4.)

2 1 Jean II, 5-10. — 3 1 Jean II, 16, 17. — 4 Jean VIII, 44.

céleste. Encore maintenant, le Verbe éclaire l'âme humaine; tout ce qu'elle possède d'intelligence, de raison véritable, de sens divin, elle le tient de lui. Quand il vient chez les hommes, il vient chez les siens [1]. Si la chute était absolue, c'est-à-dire si toute capacité spirituelle était étouffée chez l'homme, elle serait par là même irrémissible, puisqu'il n'y aurait plus aucun point de contact entre notre cœur et Dieu. Toutefois, si ce germe du Verbe n'était fécondé par la grâce, l'humanité n'en serait pas moins irrévocablement perdue.

§ III. — *Le Verbe et la Rédemption.*

Le Verbe, qui a été l'organe de l'amour créateur, est aussi l'organe de l'amour miséricordieux du Père. C'est à lui que se rattache toute l'œuvre du salut. Cette œuvre est double. Elle est à la fois intérieure et extérieure, car elle doit amener la rencontre et l'union de l'homme et de Dieu. Ce n'est pas assez que Dieu se rapproche de l'homme par une série de révélations; il faut encore que l'homme soit incliné vers lui. En effet, pour venir aux sources d'eaux vives, il faut avoir soif [2]. Il faut être « d'en haut » pour comprendre le Rédempteur qui vient lui-même du ciel. « Celui qui est de Dieu écoute seul les paroles de Dieu [3]. » La voix du bon pasteur n'est entendue que de ses brebis [4]. En d'autres termes, il faut que l'âme ait recouvré le sens des choses divines et

[1] Εἰς τὰ ἴδια ἦλθε. (Jean I, 11.)
[2] Jean VII, 37. — [3] Jean VIII, 23, 49. — [4] Jean X, 27.

qu'il y ait une affinité entre elle et la vérité pour qu'elle revienne à la lumière.

Cette aptitude religieuse, cette harmonie préexistante et nécessaire entre la conscience et l'Evangile, Jean l'appelle l'attrait du Père [1]. Allumer en nous cette soif de Dieu, y développer cette aspiration infinie, c'est toute l'œuvre intérieure du Verbe. Aussi ne se contente-t-il pas de communiquer la vie supérieure de l'âme à tout homme venant au monde. Il entretient celle-ci, il la nourrit et la développe, il luit dans les ténèbres de chacun [2]. Il respecte toutefois scrupuleusement les droits redoutables de la liberté; car le retour à Dieu, comme la séparation d'avec lui, doit avoir un caractère moral. Le rayon qui est en nous peut être rallumé ou éteint tout à fait, selon le parti que nous prendrons en présence des révélations accordées au monde. Si l'homme s'enfonce dans le mal, son esprit devient complétement ténèbres, et alors il repousse la lumière « parce que ses œuvres sont mauvaises. » Si au contraire il cherche à faire la volonté de Dieu, s'il développe en lui l'amour du bien et de la vérité, il vient à la lumière [3], et il la reconnaît quand elle brille à ses yeux dans son doux éclat. » Si quelqu'un veut faire la volonté de Dieu, il reconnaîtra que ma doctrine est de Dieu [4]. » La réjection de la lumière est une détermination de la volonté.

[1] Jean VI, 44. (Voir Néander, *Pflanz.*, II, 88.)

[2] Καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει. (Jean I, 5.)

[3] Πᾶς γὰρ ὁ φαῦλα πράσσων, μισεῖ τὸ φῶς, καὶ οὐκ ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς, ἵνα μὴ ἐλεγχθῇ τὰ ἔργα αὐτοῦ. Ὁ δὲ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν, ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς. (Jean III, 20, 21.)

[4] Jean VII, 17.

« Vous ne voulez point venir à moi pour avoir la vie [1]. » Ainsi se retrouvent déjà dans l'œuvre intérieure du Verbe la grâce et la liberté, les deux pôles du monde moral.

Mais cette œuvre intérieure ne saurait suffire. Au besoin infini de l'âme doit correspondre une infinie satisfaction. Elle revient vers Dieu; Dieu doit revenir vers elle. Une révélation positive est nécessaire. Jean, comme Paul, distingue deux révélations successives. La première n'a qu'une valeur préparatoire, elle ne possède qu'une demi-lumière; ses rayons émanent bien du Verbe, comme toute clarté, mais ils ne font qu'annoncer son apparition. « La loi, dit saint Jean, a été donnée par Moïse; la grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ [2] » Ainsi l'apôtre tranche sans discussion la formidable question qui avait provoqué tant de luttes. La loi n'était que l'ombre du salut; la nouvelle alliance, en nous communiquant la grâce ou le pardon de Dieu, nous donne seule la réalité des biens promis à l'humanité; seule elle nous transporte dans cette pleine vérité, qui est inséparable de l'amour. C'était proclamer l'abrogation du mosaïsme en termes formels. Jean n'en reconnaît pas moins le caractère divin. Jésus-Christ, dans le quatrième évangile, en appelle à Moïse [3]; il déclare que le salut vient des Juifs, rattachant ainsi son œuvre à toute la série des révélations qui l'ont précédé [4]. Comme l'auteur

[1] Οὐ θέλετε. (Jean V, 40.)

[2] Ὁ νόμος διὰ Μωσέως ἐδόθη· ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο. (Jean I, 17.)

[3] Jean V, 46. — [4] Ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων. (Jean IV, 22.)

de l'épître aux Hébreux, mais avec bien plus de profondeur, saint Jean établit la supériorité de la nouvelle alliance par la supériorité incomparable de son fondateur. Le dernier et le plus grand des prophètes de l'ancienne alliance, « n'était pas lui-même la lumière, mais seulement envoyé pour lui rendre témoignage, afin que tous crussent par lui[1]. » Jésus-Christ, au contraire, est la véritable lumière; il est ce Verbe qui est Dieu près de Dieu, *le Verbe devenu chair*[2]. Il n'est pas envoyé comme Jean-Baptiste pour que tous croient *par lui*, mais pour que tous croient *en lui*. Il est l'objet de la foi. N'a-t-il pas dit : Je suis le chemin, la vérité et la vie[3]?

Tandis que saint Paul insistait davantage sur l'œuvre accomplie par le Sauveur, saint Jean insiste surtout sur sa nature. L'incarnation est à ses yeux le fait capital du christianisme. Elle n'est pas seulement la condition nécessaire de la rédemption, elle est la condition permanente du salut. La proclamation du pardon n'en est que le préliminaire et le commencement. Etre sauvé, pour l'homme, c'est posséder Dieu, c'est-à-dire la lumière, la vie et la vérité, et comme dans le Verbe incarné l'humanité reparaît unie étroitement et indissolublement à la divinité, c'est par l'union avec lui que le salut se consomme.

L'incarnation, à ce point de vue, a une portée toute nouvelle. Au lieu du rayon pâli que l'homme pécheur voit encore briller dans ses ténèbres, elle lui rend la

[1] Jean I, 6, 7.
[2] Ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο. (Jean I, 14.) — [3] Jean XIV, 6.

plénitude de la lumière; elle le rétablit dans son état normal; car, créé par le Verbe et pour le Verbe, dans la lumière et pour la lumière, il était destiné à posséder celle-ci tout entière. L'incarnation est le véritable achèvement de la création, en même temps qu'elle est la seule réparation effective de la chute. On sait avec quelle énergie saint Jean insiste sur sa réalité contre les hérésies de son temps, qui, par un faux spiritualisme, faisaient du corps du Sauveur une sorte d'apparence fantastique. « Tout esprit, dit-il, qui confesse Jésus-Christ venu en chair est de Dieu. Mais tout esprit qui ne confesse pas Jésus-Christ venu en chair, n'est pas de Dieu[1]. » Ecrivant son évangile et ses épîtres en présence de ces tendances dualistes qui identifient au mal l'élément corporel, il est appelé par là même à relever le côté glorieux de l'incarnation. Il n'insiste pas sur les abaissements du Christ, comme saint Paul, mais il n'y a aucune contradiction sur ce point entre les deux apôtres[2]. Si la gloire du Fils unique, venu du Père, apparaît à Jean sous le voile d'une chair mortelle, cette gloire n'a pourtant pas pour lui tout l'éclat dont elle resplendit dans le ciel. Il nous montre Jésus-Christ soumis aux conditions et aux misères de la vie humaine : il est fatigué, il souffre, il verse des larmes, il meurt. Cette mort, sans doute, à un point de vue spirituel, est une élévation[3];

[1] Πᾶν πνεῦμα ὃ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα, ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστί. (1 Jean IV, 2.)

[2] Nous ne saurions partager l'idée de M. Reuss à cet égard. Il prétend qu'au point de vue de saint Jean l'abaissement du Verbe ne se conçoit pas.

[3] Ὑψοῦσθαι. (Jean III, 14.)

il importait de le prouver en face d'un Cérinthe, qui n'y voyait qu'une mort illusoire; saint Jean rappelle qu'elle est à la fois glorieuse et réelle; *le Fils de Dieu est venu avec le sang.* Mais la mort est toujours la mort, c'est-à-dire le comble de l'humiliation. Le Sauveur, dans le quatrième évangile, prie avant d'accomplir ses miracles [1]; il n'est donc pas en possession de la toute-puissance sur la terre comme dans le ciel. Il s'est soumis à un certain abaissement. Seulement, il s'y est soumis volontairement; c'est un acte de sa liberté divine. Le Fils est libre de donner sa vie et libre de la reprendre [2]; aussi, par un côté, cet abaissement est-il encore glorieux. D'ailleurs, pour l'apôtre de l'amour, la meilleure gloire est celle qui vient de la charité. Pour lui, encore plus que pour Pascal, c'est là qu'est l'ordre de grandeur par excellence. A ce point de vue, quelle gloire a égalé la gloire de celui qui a mis sa vie pour ses frères sur le bois maudit?

Saint Jean n'entre dans aucun développement sur l'incarnation elle-même. Il n'y a pas trace chez lui des théories de l'école. Il ne distingue point formellement deux natures en Jésus-Christ. Il se contente d'affirmer que le Verbe est devenu chair, et de montrer en lui une pénétration profonde de la nature humaine et de la nature divine. A ses yeux d'ailleurs la nature humaine a une capacité et comme une virtualité divine. *Est capax divinitatis.* Jésus-Christ se distingue de tout autre homme

[1] Jean XI, 41, 42.
[2] Ἐξουσίαν ἔχω θεῖναι αὐτήν, καὶ ἐξουσίαν ἔχω πάλιν λαβεῖν αὐτήν. (Jean X, 18.)

parce qu'il est le Fils unique du Père, semblable à lui et un avec lui [1], non-seulement par sa sainteté, qui est sans tache [2], mais encore par son origine, c'est-à-dire qu'il est Dieu au sens métaphysique comme au sens moral.

Si l'œuvre rédemptrice du Christ n'est pas développée avec ampleur par saint Jean sous toutes ses faces, ce serait une grande erreur que d'y voir uniquement la révélation de l'amour de Dieu. Cette révélation serait fausse et incomplète, si elle ne se conciliait avec les droits de sa justice, qui sont en même temps les exigences de la conscience humaine. Saint Jean est bien loin de méconnaître ce côté si important du christianisme. Il attribue à la mort du Sauveur une valeur rédemptrice. Il est mort pour nous [3]; il a offert la propitiation pour nos péchés et pour ceux du monde [4]. Ecrivant après saint Paul, il emploie des expressions dont le sens était nettement déterminé. L'importance qu'il donne à la mort de Jésus-Christ, la nécessité si clairement reconnue par lui de se l'approprier, de manger sa chair et de boire son sang [5], tout montre que Jean reconnaît en lui la sainte victime qui offre le sacrifice de l'amour parfait. Mais il ne sépare jamais la vertu

[1] Ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν. (Jean X, 30.)

[2] Ἔρχεται γὰρ ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων· καὶ ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδέν. (Jean XIV, 30.)

[3] Ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τίθησιν ὑπὲρ τῶν προβάτων. (Jean X, 11.)

[4] Αὐτὸς ἱλασμός ἐστι περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, οὐ περὶ τῶν ἡμετέρων δὲ μόνον, ἀλλὰ καὶ περὶ ὅλου τοῦ κόσμου. (1 Jean II, 2.)

[5] Jean VI, 53. Comp. 1 Jean V, 6.

rédemptrice du sang de la croix de sa vertu purifiante. Le point de vue moral pénètre le point de vue judiciaire, d'ailleurs faiblement accusé[1]. Il faut, du reste, considérer tous les points particuliers de la doctrine de Jean à la lumière de son principe central et dominant, ainsi formulé : *Dieu est amour*. Cet amour est un saint amour qui réclame une satisfaction pour le mal commis, et comme une rétractation douloureuse de la part de l'humanité; mais il ignore la vengeance. La crucifixion, telle que Jean la présente, n'est point une compensation infinie d'un crime infini. Du reste, pas plus pour lui que pour saint Paul, la rédemption ne se consomme uniquement à la croix. La vie entière du Verbe incarné rentre dans l'œuvre du salut. Il a commencé à offrir le libre sacrifice de la charité dès son entrée dans le monde, et c'est au début de son ministère que Jean-Baptiste le désignait comme l'Agneau qui ôte le péché du monde[2]. La lumière divine qui est en lui brille avec un doux éclat au travers de sa personne, pendant tout le cours de sa carrière terrestre. Les miracles qu'il accomplit sont des rayons plus vifs, plus sensibles qui jaillissent de ce foyer intérieur pour en révéler l'existence; mais c'est surtout la clarté si pure émanée de tout son être, cette sainteté idéale, cet amour céleste empreints sur toutes ses paroles et sur toutes ses actions, qui raniment dans les cœurs les étincelles de la

[1] Τὸ αἷμα Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας. (1 Jean I, 7. Comp. III, 5.)
[2] Jean I, 29.

vie supérieure[1]. La mort de Jésus-Christ est le point culminant de son œuvre rédemptrice. D'abord elle est l'immolation par excellence, le dernier terme du sacrifice. Elle est ensuite la condition nécessaire de la diffusion du salut. L'amour du Verbe ne peut se répandre largement sur le monde, s'il n'est pas affranchi de ce que sa manifestation terrestre, sur un point de l'espace et du temps, a de local et de restreint. « Si le grain de froment ne meurt après qu'on l'a jeté dans la terre, il demeure seul; mais s'il meurt, il porte beaucoup de fruit[2]. »

C'est dans ce sens que le Maître disait à ses disciples : « Il vous est avantageux que je m'en aille[3]. » Du ciel où il remonte, il envoie le divin Consolateur, le Paraclet invisible et tout-puissant, qui réalise sa présence dans les siens ; et dans le séjour de la gloire il continue, par son intercession, son office de médiateur auprès du Père[4].

Telle est l'œuvre du Verbe pour la restauration du monde qu'il a créé et qu'il crée ainsi à nouveau moralement, en se communiquant à la créature déchue, dans une telle plénitude qu'elle n'eût osé même y prétendre aux jours de son intégrité.

[1] Jésus-Christ distingue entre une foi basée sur sa sainteté et une foi basée sur ses miracles, et il élève la première bien au-dessus de la seconde : « *Si je ne fais pas*, dit-il, *les œuvres de mon Père, ne croyez pas; mais si je les fais, et que vous ne vouliez pas me croire, croyez à mes œuvres.* » (Jean X, 38.) En d'autres termes, vous devez me croire à cause de mon obéissance à mon Père et de ma sainteté, sinon croyez-moi au moins à cause de mes miracles.

[2] Jean XII, 24.

[3] Συμφέρει ὑμῖν ἵνα ἐγὼ ἀπέλθω. (Jean XVI, 7.)

[4] Παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν πατέρα. (1 Jean II, 1.)

§ IV. — *Le Verbe dans le chrétien et dans l'Eglise jusqu'à la fin des temps.*

L'amour étant l'idée primordiale de la doctrine de Jean, celle qui donne le ton à toutes les autres, on doit s'attendre à ce qu'il accordera une grande importance à l'appropriation du salut par l'individu. L'amour, en effet, suppose la réciprocité. C'est en vain que Dieu a aimé l'humanité jusqu'à lui pardonner; c'est en vain que le Verbe s'est incarné et a offert le sacrifice rédempteur si cet amour infini n'obtient pas une réponse sur la terre. Nous avons déjà reconnu que le Verbe prépare chaque homme à recevoir la vie éternelle en fécondant le germe divin qui est en lui. Il y a là toute une œuvre préparatoire de la grâce; c'est pendant cette élaboration, souvent lente et prolongée, que la réceptivité pour les choses divines s'agrandit ou se rétrécit. Au premier contact avec le Verbe incarné, l'état des âmes se révèle. Sa manifestation est déjà un jugement exercé sur elles, puisqu'elle leur fait recueillir les fruits de leur détermination antérieure. Elles révèlent alors de quel côté elles ont incliné; elles montrent si elles se sont ensevelies dans les ténèbres, ou si elles se sont rapprochées de la lumière [1]. Jean fait une part très grande à l'action de la grâce. C'est Dieu qui aime le premier; c'est le Verbe qui nous choisit, et non pas nous qui choisissons le Verbe [2].

[1] Ὁ μὴ πιστεύων, ἤδη κέκριται. (Jean III, 18, 19.)

[2] Οὐχ ὑμεῖς με ἐξελέξασθε, ἀλλ' ἐγὼ ἐξελεξάμην ὑμᾶς. (Jean XV, 16.)

Toutefois, cette élection n'est pas pour lui un décret absolu, qui ne tient aucun compte de la liberté. La foi, qui est pour Jean comme pour Paul le seul moyen de salut, ou plutôt le seul moyen de s'approprier le salut, réclame un acte créateur; elle est un enfantement divin, une nouvelle naissance dont l'agent est l'Esprit de Dieu[1]; mais elle est en même temps une œuvre, l'œuvre par excellence, qui contient en germe toutes les autres[3]. La foi, en effet, n'est pas simplement une acceptation confiante du pardon, elle est tout d'abord une vue spirituelle de Dieu dans le Verbe incarné, accompagnée d'un acte de soumission qui nous amène à le suivre[2]. Elle est plus encore, elle nous unit si étroitement à son objet qu'elle nous assure sa possession; nous nous l'assimilons comme le pain que nous mangeons et qui devient une partie de notre substance corporelle[4]. Elle est une communion réelle avec le Fils et avec le Père; par elle nous demeurons en Jésus-Christ, tirant de lui notre sève, comme le sarment la tire du cep[5]. Ainsi comprise, la foi nous communique les trois grands attributs de Dieu. Par elle « nous sommes de la vérité, » ou enfants de lumière, car nous possédons celui qui est la vérité[6]; nous recevons la vie, la vie divine et éternelle, avant même que la barrière qui nous sépare

[1] Οἳ οὐκ ἐξ αἱμάτων, οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς, οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς, ἀλλ' ἐκ Θεοῦ ἐγεννήθησαν. (Jean I, 13.)

[2] Τοῦτό ἐστι τὸ ἔργον τοῦ Θεοῦ, ἵνα πιστεύσητε εἰς ὃν ἀπέστειλεν ἐκεῖνος. (Jean VI, 29.)

[3] Jean X, 4; XII, 26; XIV, 7-9. — [4] Jean VI, 53. — [5] Jean XV, 1-4.

[6] Jean XII, 36.

du monde invisible soit tombée[1]; nous sommes enfin perfectionnés dans l'amour. Avoir Jésus-Christ demeurant en soi, goûter intimement sa communion, n'est-ce pas aimer, aimer au sens le plus élevé et le plus beau?

Saint Jean, qui ne sépare jamais la théorie de la pratique, l'idée du fait, la vérité de son application, unit étroitement la foi justifiante et la sainteté. La seconde est déjà renfermée dans la première d'une manière implicite. Aussi au point de vue idéal et absolu, le croyant est un saint : *Quiconque est né de Dieu, ne fait point de péché*[2]. Mais l'apôtre, qui ne sacrifie l'idéal à aucune exigence, reconnaît la faiblesse du chrétien. Il rappelle que si tout péché est une coupable inconséquence, le médiateur remplit encore son office de réparation pour ceux qui se repentent. Toutefois Jean ne tolère aucune confiance illusoire; il n'admet pas que la vie dans le mal soit compatible avec la foi. Quiconque croit a été transporté dans une sphère divine, dans la sphère de l'amour. En sortir par la haine ou l'amertume, c'est rentrer dans les ténèbres[3]. Après nous avoir donné la théologie de l'amour, Jean nous en donne la morale. Nous devons devenir semblables à Dieu, car comme chrétiens nous sommes nés de lui. Le rayon de sa charité doit briller en nous, et le Verbe incarné et immolé, qui a été son image empreinte, doit être la lumière de tout homme né de nouveau, comme le Verbe créateur était la lu-

[1] Ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν, ἔχει ζωὴν αἰώνιον. (Jean III, 36.)
[2] 1 Jean III, 9. — [3] 1 Jean III, 10-15; IV, 8.

mière de tout homme venant au monde[1]. Une sainte société se fonde dans l'amour; c'est la société des enfants du Père ou l'Eglise. L'apôtre n'entre dans aucun détail sur sa constitution et son organisation. Il reconnaît seulement que l'égalité la plus complète règne entre ses membres, car ils ont tous reçu « l'onction du saint qui leur enseigne toutes choses[2]. » Il n'y a pas place pour un système d'autorité extérieure dans la conception de saint Jean.

Ses vues sur l'avenir de l'Eglise sont empreintes du même caractère de spiritualité. Il admet dans l'évangile et les épîtres, comme dans l'Apocalypse, une résurrection générale des morts, un jugement final, un triomphe éclatant du Christ inauguré par son retour, comme aussi une lutte formidable contre les puissances des ténèbres; mais il rattache avec plus de soin, dans son évangile, ces grands faits extérieurs aux faits moraux qui les préparent[3]. Dans un sens spirituel, la résurrection, le jugement et la lutte contre l'Antechrist ont déjà commencé. Ceux qui renaissent à sa voix, sont des Lazares appelés à la vie divine[4]. La séparation des ténèbres

[1] Ἐν τούτῳ ἐγνώκαμεν τὴν ἀγάπην, ὅτι ἐκεῖνος ὑπὲρ ἡμῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἔθηκε. (1 Jean III, 16.)

[2] Καὶ ὑμεῖς τὸ χρίσμα ὃ ἐλάβετε ἀπ' αὐτοῦ, ἐν ὑμῖν μένει, καὶ οὐ χρείαν ἔχετε, ἵνα τις διδάσκῃ ὑμᾶς· ἀλλ' ὡς τὸ αὐτὸ χρίσμα διδάσκει ὑμᾶς περὶ πάντων, καὶ ἀληθές ἐστι, καὶ οὐκ ἔστι ψεῦδος· καὶ καθὼς ἐδίδαξεν ὑμᾶς, μενεῖτε ἐν αὐτῷ. (1 Jean II, 27.)

[3] Voir notre note sur l'Apocalypse. Nous y réfutons l'idée de M. Reuss, qu'il y a opposition absolue entre le quatrième évangile et l'Apocalypse.

[4] Jean V, 24-30. Nous pensons avec Lucke qu'il n'est pas possible de donner une explication purement spirituelle de ce morceau. Il nous présente précisément l'entrelacement du fait extérieur et du fait moral. Au

et de la lumière opérée par la prédication de la vérité est un jugement solennel, et quiconque nie le Christ venu en chair, est un antechrist. Enfin, dans un sens mystique, le Maître adorable est revenu au milieu des siens[1]. Mais bien loin que ces faits spirituels soient incompatibles avec les faits extérieurs annoncés dans l'Apocalypse, ils préparent ces derniers. Après avoir tant combattu et tant souffert depuis le commencement du monde, l'amour divin aura son triomphe éclatant sur le théâtre même de ses luttes. Pour peindre ce triomphe, les brillantes couleurs de l'Apocalypse ne suffisent déjà plus, et saint Jean s'écrie dans sa première lettre : « Ce que nous serons n'a pas encore été manifesté, mais nous savons que quand il paraîtra, nous serons semblables à lui, parce que nous le verrons tel qu'il est[2]. » Etre fait semblable à Dieu, n'est-ce pas là le terme dernier du développement de sa créature? N'est-ce pas la réalisation des desseins sublimes du Verbe rédempteur, « qui ne s'est fait homme, comme le dit Irénée, fidèle écho de saint Jean en ceci, que pour accoutumer Dieu à habiter dans l'homme[3]? » N'est-ce pas l'exaucement de la prière du Christ: « Que tous ne soient qu'un comme toi, ô mon Père, tu es en moi et que je suis en toi; qu'eux aussi soient en nous[4]? » Parvenue à ces hauteurs, la théologie

verset 28, Jésus-Christ, pour établir son pouvoir d'opérer spirituellement la résurrection et le jugement, en appelle à la résurrection des corps qu'il opérera au dernier jour.

[1] Πάλιν ἔρχομαι. (Jean XIV, 3.)

[2] Ἐὰν φανερωθῇ, ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα. (1 Jean III, 2.)

[3] « Verbum filius hominis factus est ut assuesceret Deum habitare in homine. » (Irénée, *C. Hæres.*, p. 284.)

[4] Ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ἓν ὦσιν. (Jean XVII, 21.)

de Jean est complète; aucun mysticisme ne pourra monter plus haut, quelque hardi que soit son vol. L'union parfaite de la créature et du Créateur par le Verbe, c'est le dernier mot de la doctrine de l'amour; au delà, il n'y a plus rien. Ce dernier mot est aussi celui du siècle apostolique, la conclusion et non la réfutation de tout ce qui l'avait précédé, la conciliation de toutes les contradictions dans l'Eglise, enfin le dernier mot du ciel, la vérité absolue, Dieu lui-même. Dégagé de toute erreur, compris dans toute sa profondeur, il sera encore le résultat le plus beau de l'histoire de la théologie, qui, courbée sur le livre où le saint vieillard d'Ephèse l'écrivit, essaye de le déchiffrer d'époque en époque.

CHAPITRE IV.

LES ÉGLISES DU TEMPS DE SAINT JEAN.

—

§ I. — *Condition extérieure.*

L'histoire a peu d'événements marquants à enregistrer dans la période qui s'étend de la destruction de Jérusalem à la fin du premier siècle. Ce fut une période d'élaboration intérieure pendant laquelle l'Eglise recueillit en un faisceau tous les enseignements qu'elle avait reçus pendant l'âge apostolique. La mission se continue dans des proportions moins grandes. La propagation de la foi est pourtant loin de s'arrêter, car nous pouvons constater au commencement du siècle suivant l'existence d'un grand nombre de nouvelles Eglises Bien loin de perdre du terrain dans les contrées où il avait pris pied, le christianisme s'y était affermi. On voit par le nom des Eglises désignées dans l'Apocalypse, qu'en Asie Mineure, par exemple, les villes importantes où Paul avait le premier porté l'Evangile, étaient devenues des foyers de prosélytisme d'où la lumière se répandait dans les villes voisines. D'Ephèse, de Laodicée et de Colosses, la foi nouvelle avait jeté des racines à Smyrne en Ionie, ville commerçante et opulente, en

Lydie à Philadelphie, et en Mysie, à Thyatire, enfin à Pergame, l'ancienne résidence des rois d'Asie, fameuse par sa riche bibliothèque. Le même mouvement d'expansion, gagnant de proche en proche, a dû se produire en Grèce, en Afrique et en Italie.

La persécution de la fin du règne de Néron jusqu'à Domitien, n'a pas eu un caractère général. Elle a été locale et intermittente. Mais elle n'a jamais cessé tout à fait. Il suffisait de la circonstance la plus minime pour la faire éclater de nouveau dans une province. Elle était en permanence en Palestine, où le fanatisme juif avait été ranimé par les châtiments mêmes destinés à l'éclairer. Nous avons cité les décrets d'excommunication, dont l'effet fut de rompre les derniers liens entre l'Eglise et la Synagogue. Mais même en dehors de la Judée, le parti juif poursuivait ses adversaires de sa haine implacable. A Smyrne comme à Philadelphie, il inquiéta fortement les chrétiens et réussit à en faire jeter quelques-uns en prison [1]. Malgré cette opposition déclarée de la part des Juifs, ils étaient encore souvent les victimes de la répulsion que leurs adversaires inspiraient. On confondait leur cause avec celle de ces rebelles opiniâtres qui ne pouvaient se plier au joug de Rome [2]. Les empereurs donnaient une attention particulière à tout ce qui venait des Juifs. Ils savaient que la révolte pouvait à chaque instant renaître parmi eux, comme le feu des débris d'un incendie. La police impériale était toujours sur l'éveil pour épier la moindre

[1] Apoc. II, 9, 10; III, 9. — [2] Gieseler, *Kirchen-Geschichte*, I, 135.

velléité de rébellion. C'est ce qui explique l'inquiétude étrange manifestée par Domitien à l'occasion des petits-fils de Jude, le frère du Seigneur. Hégésippe nous rapporte qu'ayant appris qu'ils étaient de la race de David, c'est-à-dire de l'ancienne famille royale du peuple juif, il les fit comparaître devant lui. Il ressort du récit d'Hégésippe qu'on avait essayé d'alarmer l'empereur en rattachant les espérances chrétiennes sur la seconde venue du Christ, aux complots des Juifs pour recouvrer leur indépendance. Domitien interrogea immédiatement les petits-fils de Jude sur la nature du règne glorieux qu'ils attendaient [1]. Il ne fut rassuré qu'en apprenant leur pauvreté et en voyant leurs mains calleuses, qui montraient de simples agriculteurs chez ces prétendus compétiteurs de César [2]. Cette préoccupation jalouse de son pouvoir devait conduire Domitien à ranimer la persécution contre l'Eglise. Celle-ci avait pris assez d'extension, à Rome surtout, pour ne plus passer inaperçue. Elle s'était recrutée dans les plus hauts rangs de la société, et un parent de l'empereur, son propre cousin, le consul Flavius Clément, avait embrassé la foi chrétienne. Entouré de délateurs et de calomniateurs, comme tous les tyrans, soupçonneux et cruel, émule de Néron pour le crime, mais ayant de plus que lui l'hypocrisie, Domitien devait fatalement incliner à persécuter une secte nombreuse qui grandissait chaque jour et refusait les hommages impies que réclamait son orgueil en

[1] Ἐφοβεῖτο γὰρ τὴν παρουσίαν τοῦ Χριστοῦ. (Eusèbe, *H. E.*, III, 20).

[2] Εἶτα τὰς χεῖρας τὰς ἑαυτῶν ἐπιδεικνύναι μαρτύριον τῆς αὐτουργίας. (Eusèbe, *H. E.*, III, 20; Routh, *Reliquiæ sacræ*, I, 213.)

démence. On sait en effet que nul empereur plus que lui, pas même Caligula, n'a ouvertement affiché la prétention d'être adoré comme dieu. Il avait fait placer sa statue dans les sanctuaires les plus vénérés et des hécatombes entières étaient immolées devant ses autels [1]. Il commençait ses décrets par ces mots : « Notre Seigneur et Dieu a commandé de faire telle chose [2]. » Il n'était pas permis de parler de lui en d'autres termes. Il était facile d'accuser les adorateurs du vrai Dieu du crime de lèse-majesté auprès d'un pareil fou. Les chrétiens furent immolés en grand nombre [3], entre autres Flavius Clément. La femme de celui-ci, Flavia Domitella, fut envoyée en exil dans l'île Pontia, où elle mourut. « Les deux époux, dit l'abréviateur de Dion Cassius, furent condamnés comme coupables d'athéisme. » Beaucoup d'autres le furent également comme s'étant rattachés au judaïsme, c'est-à-dire au christianisme, considéré comme une secte juive. Les uns furent mis à mort, les autres eurent leurs biens confisqués [4]. Cette persécution, qui ne nous est connue que par ces indications assez vagues, dut être très sanglante, car elle fut mise par les chrétiens de la génération suivante sur le même rang que celle de Néron [5].

[1] Plinius, *Panegyr.*, c. LII.

[2] «Dominus et Deus noster hoc fieri jubet.» (Suétone, *Domitien*, c. XIII.)

[3] Πολλοὶ δὲ χριστιανῶν ἐμαρτύρησαν κατὰ Δομετιανόν. (Eusèbe, *Chron.*, lib. II, 6-11 ; ad olymp. 218.)

[4] Ἐπηνέχθη δὲ ἀμφοῖν ἔγκλημα ἀθεότητος. (Xiphilini, *Epitome Dion. Cass.*, 67, 14.)

[5] C'est ce que nous inférons du passage suivant de l'apologue de Méliton de Sardes à Marc-Aurèle : « Μόνοι πάντων ἀναπεισθέντες ὑπό τινων

Plus le christianisme s'affermissait et étendait ses conquêtes, plus aussi le vieux monde païen avait conscience de sa haine contre lui.

§ II. — *Etat intérieur des Eglises. — Les hérésies. — L'organisation.*

La position des Eglises à la fin de l'âge apostolique abondait en périls et en tentations. A la période du premier enthousiasme, où nul obstacle ne semble devoir arrêter l'élan du zèle et de l'amour, avait succédé cette seconde période où les difficultés de la tâche apparaissent l'une après l'autre, où de nombreuses défections ont appris à douter des plus belles apparences, où enfin le mal a ses réactions redoutables après avoir semblé complétement vaincu. On voit, en effet, d'après le tableau que l'Apocalypse nous présente des sept Eglises de l'Asie Mineure, que peu de temps après la mort de Paul et de Pierre, la brèche y avait été largement ouverte aux influences du dehors [1]. Ce n'est pas une crise violente

βασκάνων ἀνθρώπων, τὸν καθ' ἡμᾶς ἐν διαβολῇ καταστῆσαι λόγον ἠθέλεσαν Νέρων καὶ Δομετιανός. « Seuls des empereurs, Néron et Domitien, poussés par les conseils de quelques hommes malveillants, ont voulu calomnier notre religion. » (Routh, *Reliq. sacræ*, I, 117.)

[1] L'un des exemples les plus étonnants de l'arbitraire qui a régné dans l'interprétation de l'Apocalypse, est l'explication symbolique fréquemment donnée du nom des sept Eglises, considérées comme les types de sept périodes de l'histoire de l'Eglise. C'est une pure invention sans aucune base exégétique.—De ces sept Eglises, deux seulement sont dans un état prospère : ce sont celles de Smyrne et de Philadelphie (Apoc. II, 9; III, 8); deux sont dans l'état le plus fâcheux : ce sont celles de Sardes (III, 2), et de Laodicée (III, 15). Le bien et le mal se balancent à Ephèse (II, 4-6), à Pergame (II, 13-15) et à Thyatire (II, 19).

comme à Corinthe, où les éléments mauvais font explosion, où le mal comme le bien a un caractère énergique; de telles crises laissent espérer des retours aussi prompts que les écarts qui avaient provoqué de sévères avertissements. Il n'en est plus de même au temps où saint Jean écrit le livre des révélations. La sève est ralentie; la première charité tend à disparaître [1], et la tiédeur remplace l'ardeur et l'élan [2]. Cette situation est d'autant plus grave que l'on en a moins conscience et qu'elle se complique d'illusions dangereuses. Depuis leur fondation, les Eglises se sont considérablement accrues; leur importance extérieure gagne tous les jours. Un grand nombre des chrétiens de la première génération, de ceux qui avaient fait le pas décisif et avaient abandonné les idoles pour le vrai Dieu, sont morts. Le christianisme nominal et apparent y a fait invasion. Aussi quelques-unes de ces Eglises se croient riches, tandis qu'elles sont dans la plus affreuse indigence spirituelle [3]. Le monde s'y introduit déjà, et comme le monde, en Asie Mineure, dans ces villes opulentes et voluptueuses, c'est la corruption orientale, on peut signaler de funestes rapprochements entre les chrétiens et les païens, qui provoquent des chutes scandaleuses. Les premiers ne gardent pas toujours dans leurs rapports avec les seconds la réserve prudente, si nécessaire dans une civilisation profondément souillée par le paganisme et ses infâmes pratiques. On les voit trop souvent s'asseoir à des festins qui ont pour con-

[1] Τὴν ἀγάπην σου τὴν πρώτην ἀφῆκας. (Apoc. II, 4.)
[2] Apoc. III, 15. — [3] Apoc. III, 17.

séquence naturelle et presque obligée d'impurs plaisirs. Les relations de parenté et d'ancienne amitié se transforment en tentations redoutables[1]. Ces tentations grossières n'empêchent pas les plus subtiles. L'esprit de rivalité s'est déchaîné, et des hommes comme Diotrèphe trouvent une pâture à leur ambition dans des Eglises devenues plus considérables[2]. Cette passion de domination est encore contenue, mais elle nous fait prévoir tous les envahissements de l'esprit clérical après que le dernier des apôtres aura disparu. Néanmoins, la foi et l'amour portent encore leurs plus beaux fruits dans ces Eglises. Elles renferment un noyau de croyants sincères qui, semblables à Gaïus, déploient toutes les vertus chrétiennes[3], et donnent des preuves éclatantes de leur charité en recevant avec empressement les frères qui viennent de l'étranger, ou les pieux missionnaires qui parcourent la contrée. On y compte aussi beaucoup de jeunes gens qui ont vaincu le malin[4]. Cependant leur état inspire une juste inquiétude à saint Jean, parce qu'il voit clairement où conduira ce christianisme extérieur et nominal qui est encore contenu dans de certaines limites, mais qui plus tard est destiné à étouffer tant de forces généreuses dans l'Eglise et à embarrasser si souvent sa marche.

[1] Φαγεῖν εἰδωλόθυτα, καὶ πορνεῦσαι. (Apoc. II, 14.) Baur voit dans ce passage une condamnation explicite des idées de saint Paul ; mais il faut remarquer que Jean ne parle pas simplement du fait de manger des viandes sacrifiées aux idoles; il parle en même temps de la débauche païenne. Il ne traite point ici une question de principe; il se borne à combattre les tristes retours de la corruption du paganisme dans l'Eglise.

[2] 3 Jean 9, 10. — [3] 3 Jean 5, 6. — [4] 1 Jean II, 13.

L'hérésie, pendant la période de Jean, n'est plus flottante et indécise comme dans la précédente ; elle prend une forme plus arrêtée. Nous avons constaté cette transformation pour ce qui concerne les hérésies judaïsantes qui sont en dehors de l'horizon de l'apôtre, mais qui tendent à se constituer depuis la ruine de Jérusalem. Il en est de même des hérésies issues du paganisme, dont nous avons étudié la première manifestation dans cette Asie Mineure où se rencontrait alors le double courant de la philosophie occidentale et de la théosophie orientale. Le gnosticisme commence à sortir de l'état de simple élaboration. Nous ne pouvons pas encore en présenter une caractéristique générale ; nous courrions le risque de devancer les temps et d'attribuer à l'âge apostolique ce qui n'apparaît que bien plus tard. Quand nous serons en présence des systèmes de Valentin et de Basilidès, nous réunirons tous les traits épars recueillis l'un après l'autre et à leur date dans la suite de son développement; alors nous aurons une idée complète de cette importante réaction de l'esprit païen dans l'Eglise. Nous savons déjà que le gnosticisme est essentiellement dualiste; il repose sur cette antinomie de l'esprit et de la matière que ni la philosophie grecque ni les religions orientales n'ont jamais dépassée. Au temps de saint Paul, l'hérésie avait conclu à un ascétisme outré, fondé sur une fausse spiritualité ; elle avait même été jusqu'à nier la résurrection des corps. Au temps de saint Jean, la tendance gnostique va plus loin ; elle tend de plus en plus au *docétisme*, c'est-à-dire à la doctrine qui réduit l'existence

corporelle du Christ à une vaine apparence[1]. Au point de vue dualiste, en effet, le corps comme élément matériel est infecté par le mal; on ne peut donc admettre que celui qui était destiné à vaincre le mal l'ait apporté avec lui dans le monde. La conséquence naturelle de ces idées était que Jésus-Christ n'avait eu qu'une apparence, une ombre de vie corporelle. On se tromperait cependant si l'on pensait qu'au temps de saint Jean le docétisme eût pris une forme tout à fait systématique; c'était plutôt une tendance qu'une doctrine; mais il gagnait tous les jours du terrain. Voilà pourquoi l'Apôtre insiste avec tant d'énergie sur l'incarnation. « Tout esprit, dit-il, qui ne confesse pas Jésus-Christ venu en chair, n'est point de Dieu, et c'est là l'esprit de l'Antechrist[2]. » On voit aussi, par la manière instante dont il rappelle le caractère éminemment pratique de la vérité, de cette vérité qu'il faut non-seulement connaître, mais encore accomplir, et qui implique une soumission absolue aux commandements de Dieu[3]; on voit que le gnosticisme encore inachevé de son temps réduisait le christianisme à une théorie de l'intelligence sans action sur la vie morale, et que c'était lui qui encourageait les graves désordres que nous avons mentionnés. Restaurant le principe fondamental du paganisme, il n'est pas étonnant qu'il en justifie les œuvres et en favorise la corruption.

[1] Docétisme vient du verbe δοκεῖν, paraître.

[2] Πᾶν πνεῦμα ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν, ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔστι· καὶ τοῦτό ἐστι τὸ τοῦ ἀντιχρίστου. (1 Jean IV, 3.)

[3] Ὁ λέγων· Ἔγνωκα αὐτὸν, καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ μὴ τηρῶν, ψεύστης ἐστὶ, καὶ ἐν τούτῳ ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν. (1 Jean II, 4.)

Semblable au prophète Balaam et à l'impure Jésabel, qui entraînaient l'ancien peuple de Dieu à pactiser avec les idolâtres, les hérétiques cherchaient à abaisser la barrière entre les chrétiens et les païens. Aussi l'Apocalypse, dans son langage symbolique, les désigne-t-elle sous ces noms bien connus qui caractérisent parfaitement leur conduite [1]. Il paraît que ces hommes dangereux avaient trouvé un chef dans les rangs de ceux qui, placés le plus près des apôtres, semblaient devoir le mieux conserver la pureté de la doctrine et de la vie [2]. Le diacre Nicolas, d'après Hippolyte et Irénée, prétendait que les chrétiens n'étaient point tenus de s'abstenir des pratiques païennes, et qu'ils pouvaient sans scrupule se livrer à la volupté [3]. Saint Jean reconnaît dans une pareille doctrine les profondeurs de Satan [4].

On voit déjà apparaître dans les hérésies de son temps une idée qui est destinée à faire fortune dans le gnosticisme du second siècle : c'est celle que le monde n'a pas

[1] Apoc. II, 14, 20.

[2] Ἔχεις κρατοῦντας τὴν διδαχὴν τῶν Νικολαϊτῶν. (Apoc. II, 15.) La plupart des théologiens allemands prétendent que les Nicolaïtes sont identiques aux Balaamites. Ils s'en réfèrent à l'étymologie des deux mots. Balaam, d'après eux, viendrait du verbe hébreu *balal*, qui signifie *absorber, perdre*, et du substantif *am*, peuple. Balaam signifierait ainsi : *celui qui perd le peuple*. D'un autre côté, Nicolaïtes viendrait des deux mots grecs νικᾶν λαόν, qui signifient : *vaincre, séduire le peuple*. Nous aurions ainsi deux synonymes pour une seule idée (Hengstenberg, *Balaam*, 23). Cette explication nous semble bien subtile, bien savante. D'ailleurs l'auteur de l'Apocalypse distingue entre les *balaamites* et les *nicolaïtes*. (Le v. 15 est lié au v. 14 du ch. II par un καί.) Le témoignage d'Hippolyte, si versé dans les origines de l'hérésie, nous semble concluant. (*Philosoph.*, p. 258. Comp. Irénée, *Contr. Hæres.*, I, 27; Epiphane, *Hæres.*, XXV.)

[3] Ἐδίδασκεν ἀδιαφορίαν βιοῦ. (*Philos.*, p. 258.

[4] Τὰ βάθεα τοῦ Σατανᾶ. (Apoc. II, 24.)

été créé par le Dieu suprême, mais par un Dieu inférieur et ennemi, le *démiurge*[1], esprit du mal et ordonnateur de la matière. Cérinthe, l'adversaire de saint Jean, admettait déjà cette hypothèse d'un créateur inférieur et mauvais, non pas peut-être avec toute la clarté et la précision que lui attribuent Irénée et Hippolyte, mais au moins en substance. Elle découlait du dualisme, et paraissait bien mieux que l'émanatisme sauvegarder la sainteté de Dieu, qui n'avait ainsi aucun contact avec le mal et la matière. Une fois que l'on posait en face l'un de l'autre deux principes éternels et ennemis, il valait mieux supposer que le principe mauvais avait agi sans aucune participation du principe spirituel. Cérinthe était Juif d'origine, mais imbu de gnose alexandrine[2] et de théosophie orientale. La force qui avait créé le monde était, d'après lui, séparée du Dieu supérieur et avait agi à son insu[3]. Jésus-Christ n'était pas né d'une vierge ; il était fils de Joseph et de Marie, semblable aux autres hommes, mais se distinguant d'eux par sa justice et sa sainteté. A son baptême, la puissance divine, qui est au-dessus de tout, est descendue sur lui, sous la forme d'une colombe[4]. Il a dès lors révélé aux hommes le Dieu inconnu et accompli des miracles. Mais à la fin

[1] Démiurge vient de δημιουργὸς, fabricateur. C'est le nom du dieu inférieur, créateur du monde matériel.

[2] Κήρινθος δέ τις αὐτὸς Αἰγυπτίων παιδείᾳ ἀσκηθεὶς. (Hipp. *Philos.*, p. 256.)

[3] Ὑπὸ δυνάμεως τινὸς κεχωρισμένης, τῆς ὑπὲρ τὰ ὅλα ἐξουσίας. (*Id.*, p. 257.)

[4] Καὶ μετὰ τὸ βάπτισμα κατελθεῖν εἰς αὐτὸν τὸν τῆς ὑπὲρ τὰ ὅλα αὐθεντίας τὸν Χριστὸν. (*Id.*, p. 256.)

de sa vie cette puissance invisible, qui était le Christ ou l'élément divin en lui, remonta au ciel, et ce fut l'homme Jésus seul qui souffrit et ressuscita; tandis que le Christ céleste ne fut soumis à aucune souffrance à cause de sa nature spirituelle [1]. Ce système ingénieux combinait habilement le récit évangélique avec les principes du dualisme. On retrouve constamment soit dans le quatrième évangile, soit dans les lettres de Jean, la préoccupation de ces funestes doctrines qui équivalaient à la négation du christianisme. Le prologue du quatrième évangile est destiné à établir qu'il n'y a aucune séparation entre Jésus et le Christ, mais que l'homme Jésus a été en réalité le Verbe devenu chair. «Quiconque croit, lisons-nous dans la première épître, que Jésus est le Christ, est né de Dieu. Qui est celui qui est victorieux du monde, sinon celui qui croit que Jésus est le Fils de Dieu [2]? » Jean est évidemment préoccupé des funestes idées de Cérinthe sur le baptême du Sauveur et sa crucifixion, quand il dit: « C'est ce même Jésus, *le Christ*, qui est venu avec l'eau et avec le sang, non-seulement avec l'eau, mais avec l'eau et avec le sang [3]. » En d'autres termes, il a aussi bien accompli notre salut quand il a versé son sang au Calvaire, que quand il est sorti des eaux du Jourdain; il n'est pas vrai que la divinité se soit retirée de lui à l'heure de sa mort. Ainsi Jean, comme Paul, au moment

[1] Πρὸς δὲ τῷ τέλει, ἀποστῆναι τὸν Χριστὸν ἀπὸ τοῦ Ἰησοῦ. (*Philos.*, p. 257. Comp, Irénée, I, 25.) Cérinthe unissait les idées millénaires les plus exagérées à ce dualisme absolu. Il revenait par un détour au matérialisme.

[2] 1 Jean V, I, 2.

[3] Οὐχ ἐν τῷ ὕδατι μόνον ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι καὶ τῷ αἵματι. (1 Jean V, 6.)

où l'âge apostolique touche à sa fin, plante la croix devant l'Eglise d'une main ferme, comme le phare lumineux qui doit l'éclairer dans tous les orages qu'elle va traverser. La folie du Crucifié doit être à jamais sa sagesse, et tous les efforts de l'hérésie échoueront contre elle.

Plusieurs causes ont contribué à fortifier à cette époque le gouvernement ecclésiastique. Nous signalerons tout d'abord le développement de l'hérésie et la diminution marquée des dons miraculeux accordés à l'Eglise. Jean est l'apôtre dont on cite le moins de miracles. On entre dans une période nouvelle ; le premier bouillonnement de la source divine va être remplacé par le cours régulier du fleuve coulant entre ses rives. Le miracle ne disparaît pas : bien au contraire, il se fixe d'une manière permanente, mais aussi il a beaucoup moins les apparences d'un prodige. Dans un tel état de choses, l'organisation de l'Eglise devait prendre un caractère plus arrêté. C'est à tort cependant que l'on a attribué à saint Jean la consécration de l'épiscopat proprement dit. Pendant longtemps encore, on ne voit que deux degrés dans la hiérarchie : les diacres et les anciens ou évêques, sont seuls désignés comme gouvernant l'Eglise. Les anges des sept Eglises auxquelles sont adressées les exhortations solennelles du commencement de l'Apocalypse ne sont point des évêques, comme on l'a prétendu ; chacun d'eux est la personnification symbolique d'une Eglise ou son ange gardien[1]. Les noms d'anciens et d'évêques

[1] M. Bunsen soutient l'ancienne interprétation (*Ignatius und seine Zeit*, p. 133), de même que Thiersch (ouvr. cité, p. 278), et Rothe (*An-*

s'échangent encore indifféremment, et nous voyons par le beau récit de Clément d'Alexandrie sur saint Jean, que la constitution ecclésiastique est éminemment démocratique. En effet, l'apôtre prend l'assemblée à témoin du dépôt qu'il a confié à l'un de ses directeurs, pour faire comprendre à celui-ci qu'il n'est point au-dessus de ses frères, et qu'il est responsable vis-à-vis d'eux de la manière dont il remplit ses devoirs. Saint Jean a reconnu explicitement les droits inaliénables du peuple chrétien, quand il a déclaré que tout croyant reçoit pour le diriger l'onction du Saint-Esprit[1]. On se souvenait encore au second siècle de ce libéralisme élevé de l'apôtre, car dans les constitutions coptes de l'Eglise d'Egypte, on lui fait prononcer ces paroles adressées à tous les chrétiens : « Vous avez aussi le Saint-Esprit pour vous diriger, s'il manque quelque chose à nos exhortations[2]. »

Le culte a conservé le même caractère de liberté que dans la période précédente. Le récit de Clément d'Alexandrie nous montre qu'on ne se fait pas scrupule de parler librement des intérêts de l'Eglise dans les saintes assemblées. L'entretien entre saint Jean et l'évêque, à

fænge, 423). Mais Ritschl fait remarquer avec raison que l'idée d'une représentation idéale de l'Eglise est bien plus en harmonie avec le symbolisme de l'Apocalypse que l'idée d'une représentation typique des évêques (ouvr. cité p. 417). On ne peut s'appuyer sur ce qui est dit de Diotrèphe (3 Jean 5, 6), pour établir l'existence de l'épiscopat à cette époque; car précisément Jean blâme Diotrèphe de son ambition. Thiersch voit dans la suscription de la 2e épître : Ἐκλεκτῇ κυρίᾳ, la désignation d'une Eglise métropolitaine, et non celle d'une femme élue. (Ouvr. cité, p. 282.) Il n'est pas nécessaire de réfuter une telle supposition.

[1] 1 Jean II, 27, 28.

[2] Εἰ δὲ τι παρήκαμεν, τὰ πράγματα δηλώσει ὑμῖν, ἔχομεν γὰρ πάντες τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ. (*Const. eccles. ægypt.*, canon 44.)

l'occasion du jeune apostat, a lieu à l'heure où l'Eglise est tout entière réunie. Cependant l'Apocalypse nous met sur la voie d'une transformation graduelle qui commence à s'y opérer. La peinture brillante tracée par saint Jean de l'adoration céleste est une invitation indirecte à l'Eglise de se rapprocher de cet idéal. Sans doute, elle se plaisait à redire ou à imiter quelques-uns de ces beaux cantiques qui donnaient une expression sublime au sentiment religieux. Rien ne serait plus contraire à l'esprit de cette grande époque que la fixation de formulaires liturgiques. Néanmoins, plus les dons extraordinaires se retiraient, plus les grands monuments de l'inspiration apostolique devaient servir de modèles et de types à l'adoration chrétienne. On retrouve l'écho des hymnes de l'Apocalypse dans les admirables prières de l'Eglise du second siècle qui nous ont été conservées.

Pour ce qui concerne les fêtes, la célébration du dimanche est plus marquée que précédemment. Il s'appelle déjà le jour du Seigneur comme fête de la résurrection [1]. Mais il n'y a pas trace d'une substitution du dimanche au sabbat ni d'une observation légale. La seule grande fête annuelle dont il soit fait mention est celle de Pâque. Les Eglises d'Asie Mineure, d'après l'exemple de saint Jean, célébraient l'anniversaire de la mort du Seigneur le 14 de nizan, au même moment où les Juifs mangeaient l'agneau pascal. L'anniversaire de la résurrection tombait ainsi sur un jour quelconque de la semaine, puisqu'il était toujours fixé trois jours après

[1] Κυρίακη ἡμέρα. (Apoc. I, 10.)

le 14 de nizan. Les Eglises d'Occident, au contraire, faisaient toujours coïncider la Pâque avec un dimanche [1]. Cette différence de pratiques suscita au siècle suivant une violente discussion dont nous suivrons les phases. Au premier siècle, la paix de l'Eglise n'était pas troublée pour si peu. Ce serait à tort que l'on verrait une concession au judaïsme dans le fait que saint Jean avait choisi le 14 de nizan pour déterminer la date de la grande fête chrétienne. L'apôtre reconnaissait en Jésus-Christ le véritable Agneau pascal substitué à l'agneau prophétique, comme la réalité au type. En célébrant l'anniversaire de la mort rédemptrice ce jour même, il proclamait l'abrogation de l'ancienne alliance. Il est d'ailleurs prouvé que cette célébration n'avait aucun caractère judaïque et qu'elle était en tout point conforme à l'esprit du culte chrétien [2].

Avec saint Jean le siècle apostolique est terminé.

La révélation se présente à nous dans sa richesse, dans son inépuisable fécondité, dans sa variété infinie et son unité puissante. Les divers types de la doctrine apostolique se sont succédé et complétés. Mais il n'est pas un de ces éléments que l'Eglise ne doive s'assimiler, et son histoire ne sera désormais qu'une appropriation progressive du Christ véritable, de celui dont le premier siècle lui a fidèlement conservé les traits divins.

[1] Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, 23.

[2] Hippolyte dit des quatordécimoniens qui au deuxième siècle suivaient, pour la célébration de la Pâque, la pratique de Jean, que sur tout le reste ils étaient d'accord avec l'Eglise (ἐν τοῖς ἑτέροις συμφωνοῦσι). (*Philos.*, 275.) Cela prouve que l'on pouvait observer le 14 de nizan sans être judaïsant.

Cette histoire si pleine de péripéties et d'orages va commencer. Le dernier des apôtres a disparu ; l'Eglise n'aura plus cette tutelle visible, cette direction douce et ferme qui conjurait tant de dangers. Mais ces dangers mêmes lui sont nécessaires pour que l'appropriation de la vérité soit sérieuse. Si les apôtres ont disparu, celui qui lui a donné les apôtres lui reste, et avec lui la lumière après toutes ses obscurités, le relèvement après toutes ses chutes et le triomphe après tous ses combats.

CHAPITRE V[1].

LES HOMMES DE LA TRANSITION ; LEUR VIE ; LEURS ÉCRITS ET LEUR DOCTRINE. CARACTÈRE GÉNÉRAL DE CETTE PÉRIODE.

—

La période qui suit immédiatement l'âge apostolique, bien qu'elle s'en distingue assez difficilement par la chronologie, offre le plus frappant contraste avec lui. De saint Jean à Clément, à Ignace et à Polycarpe, la distance est considérable, et on peut même dire que la chute est grande. Au lieu d'une langue énergique, concise, pleine d'originalité et vraiment créatrice, nous avons un style ou diffus comme dans la lettre de Clément, ou dur et heurté comme dans les épîtres authentiques d'Ignace, souvent aussi terne et décousu. Leur doctrine n'est plus que l'écho affaibli de l'enseignement apostolique ; elle n'en a pas la profondeur ; elle en reproduit les formules sans en pénétrer le sens intime. Les personnalités n'ont pas un grand relief, à part une seule. Nous avons en tout une image pâlie de l'âge précédent. Le travail d'assimilation puissante n'a pas

[1] Malgré la distance infinie qui sépare les Pères apostoliques de saint Jean, nous les comprenons dans le même livre, parce que, chronologiquement, ils appartiennent à la même période.

encore commencé ; la grande époque que l'on vient de traverser couvre tout de son ombre. Il faudra la vivacité des luttes du second siècle pour provoquer de nouveau l'activité de la pensée chrétienne. Les ennemis du christianisme lui rendront le service éminent de le contraindre à se replier incessamment sur lui-même. Au lendemain du siècle apostolique, l'Eglise semble une armée victorieuse qui dort sur le champ de bataille. De nouvelles attaques l'amèneront à recommencer la lutte, seule manière pour elle de garder la victoire.

A la mort du dernier des apôtres, le judéo-christianisme est décidément vaincu. Il n'est pas un seul des Pères apostoliques qui ne soit de l'école de saint Paul. Tous reproduisent sa pensée en l'altérant plus ou moins. Les tempéraments qu'ils y apportent tiennent non pas à quelque divergence de vues, mais à cet affaissement intellectuel qui succède à une grande époque. Y voir l'habileté consommée d'hommes rusés qui cherchent à ménager un rapprochement entre deux partis hostiles, c'est méconnaître la simplicité assez pauvre qui caractérise leurs écrits, c'est oublier qu'ils sont en présence d'un adversaire vaincu qui n'a plus lieu de les inquiéter. L'Eglise de Rome ne lui appartient pas davantage qu'aucune autre, et les quelques fanatiques qui pactisent avec la synagogue sur les ruines de Jérusalem n'ont pas assez d'influence pour amener le parti vainqueur, qui n'est pas un parti mais bien l'Eglise dans son ensemble, à atténuer ses principes.

Nous ne nions pas que l'on ne retrouve beaucoup d'éléments judaïques chez les Pères apostoliques. Ce fait

s'explique de la manière la plus naturelle, sans qu'on soit obligé de recourir à toute cette diplomatie ecclésiastique si inconcevable chez les plus naïfs des théologiens. D'abord précisément parce qu'il était vaincu comme parti, le judéo-christianisme était plus redoutable comme influence; on ne se défiait plus de lui, ou du moins on surveillait moins les tendances du cœur humain qui, dans tous les temps et dans toutes les Eglises, favorisent le formalisme et la piété légale et extérieure. C'est lui, ou plutôt c'est son esprit, qui devait produire peu à peu les plus graves altérations dans la doctrine et dans l'organisation ecclésiastique. Une autre cause devait favoriser un retour partiel et encore timide au judaïsme. Le canon du Nouveau Testament était loin d'être formé. La nouvelle alliance n'avait pas encore son code religieux arrêté. Le livre sacré par excellence était toujours l'Ancien Testament. Privée de la tutelle directe des grands témoins apostoliques, l'Eglise trouvait sa règle souveraine dans ces saints écrits invoqués par Jésus-Christ, mais sans distinguer comme lui l'éternelle vérité de la forme ancienne maintenant abolie. Enfin, l'hérésie gnostique, surtout depuis Cérinthe, s'attaquait avec une violence extraordinaire à l'Ancien Testament et provoquait par là une réaction exagérée en faveur du judaïsme. La crainte qu'inspirait l'erreur et la violence de la persécution favorisaient le besoin d'une autorité visible et tangible, semblable au sacerdoce. Toutes ces causes combinées ont préparé la victoire signalée que le judéo-christianisme devait remporter plus tard sous un nom nouveau. Les apologistes du catholicisme triomphent

quand ils nous citent l'opinion d'un Irénée sur l'épiscopat, et ils nous demandent d'où ces opinions lui seraient venues, si ce n'est des apôtres, puisqu'il était disciple de Polycarpe. Ils oublient cet âge de transition où tant de germes funestes se sont développés dans l'ombre, sous l'action de circonstances qui leur étaient singulièrement favorables. L'Eglise est descendue par des degrés souvent imperceptibles de la spiritualité d'un saint Paul et d'un saint Jean jusqu'à l'organisation théocratique du quatrième siècle. Rien n'offre un plus grand intérêt que de suivre de près cette transformation et d'en saisir les premiers symptômes.

§ I. — *La persécution sous Trajan et Adrien. — La révolte de Barchoba.*

La persécution ne se ralentissait un moment que pour se ranimer bientôt; il n'était pas possible qu'elle s'arrêtât jamais complétement. Elle était une conséquence nécessaire de la position du christianisme vis-à vis du paganisme, ou pour mieux dire de l'impérialisme, seule religion encore vivace dans la ruine de toutes les croyances, parce que le dieu en était à la fois visible et redoutable, et qu'on retirait un profit très net des hommages qui lui étaient rendus. Jusqu'ici nous avons vu la persécution favorisée par des empereurs comme Néron et Domitien, qui sont d'abominables despotes. Elle sera désormais décrétée aussi bien par les bons empereurs que par les mauvais; peut-être même sera-t-elle aggravée par les premiers. En effet, ceux-ci ne s'y portent pas par ca-

price, dans une excitation d'un moment, qui peut être mobile et passagère comme la passion. Ils la décident dans des vues profondes, par calcul politique. Désireux de rasseoir sur sa base une société ébranlée, ils cherchent leurs appuis dans le passé, et tout d'abord dans l'ancienne religion. Ils sont logiquement conduits à proscrire le christianisme, qui est l'ennemi mortel et irréconciliable de tout ce qu'ils veulent conserver. Ces empereurs sont à d'autres égards les plus tolérants des hommes. Ils s'appellent Trajan ou Marc-Aurèle. Si la religion nouvelle faisait quelque concession, si elle acceptait une place dans le Panthéon, si surtout elle savait prudemment s'incliner en passant devant le palais impérial, elle serait certainement acceptée et autorisée; on eût regardé Jésus-Christ comme un dieu bizarre de plus dans cette cohue de divinités étrangères qui encombraient Rome. Mais le christianisme est aussi inflexible dans le domaine religieux qu'il est soumis aux lois dans le domaine de la vie civile. S'il rend à César ce qui appartient à César, il ne lui donnera jamais ce qui appartient à Dieu, c'est-à-dire l'adoration. Proclamant un Dieu unique et souverain, il ne peut faire aucune concession au polythéisme; il s'annule dès qu'il s'amoindrit. Pour lui, entrer en partage avec le paganisme, c'est en réalité tout abandonner. Il a toujours contre lui le préjugé populaire; aux yeux de la foule, le culte chrétien avec sa simplicité et sa spiritualité, n'est pas un culte. Il n'élève point de temples majestueux, ni de statues, ni d'autels. Pour les grossiers sectateurs d'une religion toute matérielle, ce culte de l'invisible, presque invisible lui-

même, n'est que de l'athéisme. Rappelons enfin que le plus grand crime de la religion nouvelle est sa sainteté, condamnation muette mais sévère de toutes les infamies qui l'entourent. Objet de l'animadversion publique, source continuelle d'inquiétude pour la politique impériale, elle a contre elle les passions du peuple, comme les calculs de la sagesse gouvernementale ; et les empereurs, soit pour flatter la plèbe, soit pour exécuter leurs plans, sont amenés à lui faire une guerre d'extermination.

Après avoir joui d'une paix passagère sous Nerva, l'Eglise fut de nouveau persécutée sous Trajan. Comme sous les règnes précédents, la persécution fut provoquée par des émeutes. Dans plusieurs villes, la populace se souleva contre les chrétiens, demandant à grands cris leur mort. Le christianisme avait fait de notables progrès pendant les années précédentes, en particulier dans les provinces de l'Asie Mineure, où dans la décadence universelle des anciens cultes et dans l'inquiétude passionnée des esprits, il suffisait de quelques circonstances favorables pour précipiter des foules dans l'Eglise. D'après le témoignage de Pline, tous les âges, tous les rangs avaient fourni leur contingent. « La superstition, disait avec effroi le proconsul romain, avait passé des villes dans les campagnes comme une contagion semée en tout lieu par le vent. Les temples étaient abandonnés, et dans beaucoup d'endroits, les cérémonies sacrées avaient été interrompues. On n'achetait plus de victimes pour sacrifier aux dieux [1]. » Ce dernier

[1] « Multi omnis ætatis, omnis ordinis. Neque enim civitates tantum

trait, rapproché de ce qui s'était passé à Ephèse du temps de saint Paul, nous explique l'inimitié de toute une partie de la population contre les chrétiens. Tous ceux qui vivaient de l'autel devaient les maudire comme compromettant gravement leurs intérêts. On peut attribuer en grande partie à de tels motifs les soulèvements populaires contre l'Eglise qui sont mentionnés par Eusèbe[1].

Le prince qui gouvernait alors l'empire n'était pas un de ces tyrans faibles et violents, qui ne savent que flatter complaisamment les passions de la multitude, serviteurs terribles de ses colères ou de ses plaisirs. Ce n'était ni un Néron, ni un Domitien. Trajan était un homme d'un esprit élevé, adepte de la philosophie philanthropique de son temps, ami des Tacite et des Pline; c'était aussi un général illustre et un politique consommé. Il se laissait guider par la raison d'Etat; mais celle-ci, comme nous l'avons vu, devait l'incliner à la persécution. S'étant donné la mission de restaurer la société romaine, il était grand protecteur du paganisme, et Pline le loue dans son *Panégyrique* de sa piété. Mieux que personne, le proconsul philosophe savait ce que valait en réalité cette piété toute gouvernementale. Confident de son maître, il connaissait par lui-même l'incrédulité dédaigneuse que cachait cette apparente dévotion; mais il était d'autant plus nécessaire, au point de vue politique, de favoriser le réveil des anciennes croyances

sed vicos etiam superstitionis istius contagio pervagata est. Prope jam desolata templa. » (Pline, liv. X, ép. xcvi.)

[1] Μερικῶς καὶ κατὰ πόλεις ἐξ ἐπαναστάσεως δήμων, τὸν καθ' ἡμῶν κατέχει λόγος ἀνακινηθῆναι διωγμόν. (Eus., *H. E.*, III, 32.)

dans le peuple. Trajan devait être défavorable au christianisme encore pour un autre motif. Il avait rendu des arrêts très sévères contre toute espèce d'association secrète, ordonnant à ses proconsuls de les défendre et de les poursuivre [1]. Les assemblées chrétiennes pouvaient passer pour de telles associations et tomber sous le coup des arrêtés impériaux.

A peine arrivé dans son gouvernement de Bithynie, Pline se trouve en contact avec les chrétiens. Ils lui sont dénoncés par des délateurs empressés. Le nombre, le caractère des accusés, tout l'étonne et l'embarrasse, et il demande des directions à son maître. L'échange de lettres qui eut lieu à ce sujet entre lui et Trajan a une très grande importance, car c'est la première fois qu'un rescrit impérial a été rendu contre le christianisme. Quelle que soit sa modération, il n'en a pas moins une gravité incontestable. Jusqu'alors, on s'était plutôt appuyé pour persécuter la religion nouvelle sur les crimes supposés des chrétiens que sur leur croyance elle-même. Il n'en est plus ainsi depuis la réponse de Trajan à Pline. Il ne s'agit plus de forfaits abominables attribués au christianisme. Non, il est bien entendu entre Pline et Trajan qu'il en est complétement innocent. Le proconsul a mis toute son habileté à interroger les prévenus; il a fait plus: selon la coutume romaine, il a soumis à la torture deux esclaves [2]. Il n'a rien trouvé à reprocher aux

[1] « Quod ipsum facere desisse post edictum meum quo secundum mandata tua hetærias esse vetueram. » (Pline, liv. X, ép. xcvi.)

[2] « Interrogavi ipsos an essent christiani; magis necessarium credidi ex duabus ancillis, quæ ministræ dicebantur, quid esset veri, et per tormenta quærere. » (Pline, liv. X, ép. xcvi.)

sectateurs du nouveau culte que la pratique de ce culte. Le seul crime des chrétiens, c'est d'avoir renoncé à la religion de leurs pères[1]. Si donc on les punit désormais, si on les proscrit, la punition et la proscription rejailliront sur le christianisme lui-même. Pline demande à l'empereur quelle conduite il doit tenir dans de telles circonstances. Faut-il punir également tous ceux qui sont engagés dans cette superstition, sans tenir compte de l'âge et du sexe? Faut-il solliciter le repentir, obtenir l'apostasie, comme Pline l'a déjà fait avec un notable succès, ou bien faut-il voir dans l'adhésion au culte nouveau un crime inexpiable? Le nom seul de chrétien constitue-t-il un crime, quand il est prouvé que sur tous les autres points l'innocence est sans tache[2]? La réponse de Trajan est très claire. Il ne veut pas la persécution pour la persécution, car il n'est point cruel. Il désire donc qu'on l'évite le plus possible. Sans vouloir donner de règles fixes et absolues, l'empereur ne veut pas qu'on encourage la délation, surtout la délation anonyme; ce serait revenir aux pratiques d'un autre temps[3]; il ne faut pas non plus rechercher les chrétiens, la plus grande indulgence doit être montrée à tous ceux qui se rétracteront. Mais sur la question de savoir si le christianisme en lui-même est un crime, Trajan répond sans la moindre hésitation. Quiconque est convaincu de s'y être rattaché et refuse de sacrifier aux dieux, doit être mis à

[1] « Nihil aliud inveni quam superstitionem pravam et immodicam. » (Pline, liv. X, ép. XCVI.)

[2] Nomen ipsum, si flagitiis careat.

[3] « Nam et pessimi exempli et non nostri seculi. » (Pline, liv. X, ép. LXXVII.)

mort [1]. Il n'était pas possible de prononcer plus nettement la condamnation de la religion nouvelle. Plus l'empereur montre de douceur pour les personnes, plus il est évident que c'est le christianisme, et le christianisme seul qui est mis hors la loi. Les chrétiens s'y trompèrent tout les premiers. En comparant la modération de Trajan à la cruauté de ses prédécesseurs et de quelques-uns de ses successeurs, ils se refusèrent à lui donner le nom de persécuteur. Ni Tertullien, ni Méliton, ne le rangent parmi les ennemis de l'Eglise. L'illusion était étrange; la lettre de Trajan, en régularisant et légalisant la persécution, la rendait permanente. D'ailleurs, la modération de l'empereur ne devait pas lui survivre, tandis que son décret était une arme terrible, incessamment tournée contre l'Eglise, et qui ne serait pas longtemps maniée par un Trajan ou un Pline.

La lettre de ce dernier nous apprend comment on procédait dans ces premières persécutions. Les chrétiens déférés au tribunal du proconsul, soit par suite de dénonciations, soit pour une autre cause, étaient interrogés, et une fois convaincus d'appartenir à la secte, ils étaient placés sous le coup du dernier supplice [2]. On les conduisait devant les statues des dieux; l'image de l'empereur était apportée. On les pressait de les adorer, de brûler de l'encens en leur honneur et de faire les libations sacrées en prononçant

[1] « Si deferantur et arguantur, puniendi sunt. » (*Idem.*)
[2] « Confitentes iterum ac tertio interrogavi, supplicium minatus. » (*Epist.*, liv. X, ép. XCVI.)

des malédictions contre le Christ [1]. L'invasion du christianisme extérieur et nominal dans l'Eglise, dès le temps de saint Jean, nous explique qu'un certain nombre de ces accusés se laissassent entraîner à l'apostasie; au moins ne calomniaient-ils pas la religion qu'ils abandonnaient. Contraints par la puissance de la vérité, ils lui rendaient le plus beau témoignage. D'autres demeurèrent inébranlables, et ceux-là payèrent leur fidélité de leur sang [2].

La politique de Trajan à l'égard des chrétiens fut continuée par son successeur Adrien. On eût pu craindre que l'attachement passionné de cet empereur pour les anciennes coutumes n'amenât une persécution générale contre l'Eglise. Il y avait d'autant plus lieu de le redouter que dans les contrées où le christianisme était implanté depuis longtemps, comme en Asie Mineure, les ennemis des chrétiens étaient nombreux et ardents, et déployaient pour les perdre autant de perfidie que de violence; tantôt les poursuivant de délations anonymes, tantôt soulevant des émeutes afin de forcer la main aux magistrats [3]. L'empereur, dans un de ses voyages en Grèce, s'étant fait initier aux mystères d'Eleusis, les chrétiens virent une menace dans ce nouveau gage donné aux superstitions païennes [4].

[1] « Cum, præeunte me, deos appellarent et imagini tuæ thure ac vino supplicarent, præterea maledicerent Christo. »

[2] « Perseverantes duci justi. » (*Idem.*)

[3] Voir la lettre d'Adrien à Minucius Fondanus, proconsul d'Asie Mineure : « Precibus et acclamationibus uti non permitto. » (Gieseler, I, 172; Eusèbe, *H. E.*, IV, 8.)

[4] Saint Jérôme, *De viris illustrib.*, c. XIX.

Ce fut à cette occasion que les premières apologies du christianisme furent écrites. Quadratus, ancien ou évêque dans la ville d'Athènes, et Aristide firent parvenir chacun dans les mains d'Adrien une défense raisonnée de leurs croyances. Le résultat de cette intervention fut très favorable à l'Eglise. D'après Méliton de Sardes, presque contemporain de Quadratus et d'Aristide, puisqu'il vivait sous Marc-Aurèle, une lettre bienveillante fut écrite par Adrien à Fondanus, proconsul d'Asie Mineure. Cette lettre nous a été conservée [1]. On a voulu à tort y voir une sorte de révocation du rescrit de Trajan et une autorisation implicite accordée au christianisme, qui lui aurait fait prendre rang un moment parmi les religions autorisées de l'empire. Un acte, d'une aussi capitale importance eût été notifié explicitement; Adrien a simplement confirmé le décret de son prédécesseur; s'il interdit la calomnie et les condamnations sommaires, il n'en déclare pas moins que tout ce qui est illégal doit être châtié [2]. Or la profession d'une religion non autorisée l'était au premier chef, et ce n'est pas par une équivoque que la croyance nouvelle, objet de violentes animosités, pouvait être relevée de l'interdit qui la frappait depuis tant d'années.

Si la persécution s'était surtout concentrée en Asie

[1] Cette lettre a été traduite en grec par Eusèbe (*H. E.*, IV, 9). Rufin a donné probablement l'original dans sa traduction d'Eusèbe.

[2] « Si quis igitur accusat et probat adversum leges quidquam agere memoratos homines pro merito peccatorum etiam supplicia statues. » (Routh, *Reliq. sacræ.*, I, 73.) « Si quelqu'un accuse sur preuves les hommes mentionnés d'avoir fait quelque chose contre les lois, il faut, selon la gravité de leurs crimes, les condamner même au supplice. »

Mineure, les autres provinces où le christianisme florissait n'en avaient pas été exemptes. Simon, fils de Cléopas, qui avait succédé à Jacques dans la direction de l'Église de Jérusalem, souffrit le martyre en Palestine, sous Trajan. Les auteurs de sa mort étaient quelques fanatiques judéo-chrétiens ralliés à la synagogue; ils l'accusèrent de menées factieuses, en se fondant sur ce qu'il descendait de la race royale de son peuple [1]. Il fut crucifié.

Le moment vint où les Juifs ne furent plus obligés d'employer la main de leurs oppresseurs pour persécuter les chrétiens. Depuis l'an 115, ils n'avaient cessé de fomenter la rébellion en Grèce, en Egypte, en Chypre et en Mésopotamie. Adrien, irrité, voulut anéantir les derniers restes du judaïsme. Il défendit aux Juifs de pratiquer la circoncision, et décréta qu'une ville entièrement nouvelle serait bâtie sur les ruines de Jérusalem. L'empereur rencontra une résistance opiniâtre; les Juifs, dirigés par un faux Messie du nom de Barchoba, luttèrent longtemps non sans succès contre les aigles romaines.

Le faux Messie devait naturellement persécuter les disciples du véritable. Aussi le sang des chrétiens fut-il répandu à flots. Après que l'insurrection eut été vaincue, la ville d'Ælia Capitolina, ainsi nommée du nom de l'empereur, s'éleva à la place de la ville sainte.

L'entrée en fut interdite aux Juifs [2]. Il leur était même

[1] Συκοφαντηθεὶς ὑπὸ τῶν αἱρέσεων. (Hégésippe. Voir Routh, *Reliq. sacræ*, 214.)

[2] Eusèbe, IV, 6.

défendu de considérer de loin le sol où avait été Jérusalem. « Adrien voulait, dit un ancien historien de l'Eglise, déraciner cette race rebelle et ne pas lui laisser même un prétexte à la rébellion en lui permettant d'entendre le nom de sa patrie, tant il craignait que dans son ardeur et son audace elle ne se glissât en secret dans les murs de la ville pour y combattre les Romains[1]. » Ces décrets portèrent le coup le plus sensible non-seulement au judaïsme, mais encore au judéo-christianisme qui n'eut désormais d'autre alternative que de se fondre dans l'Eglise ou de se perpétuer sous la forme d'une secte hérétique.

§ II. — *Les Pères apostoliques, leur vies, leurs écrits et leur doctrine*[2].

Les Pères apostoliques ne sont pas de grands écrivains, mais de grands caractères. Ils ont conservé le trésor de la doctrine évangélique sans savoir tout ce qu'il renfermait, mais en l'estimant toutefois comme plus précieux que leur vie, courageusement sacrifiée dès qu'ils y étaient appelés par le devoir. Les chré-

[1] Τὸ πᾶν ἔθνος ἐξ ἐκείνου καὶ τῆς περὶ τὰ Ἱεροσόλυμα γῆς πάμπαν ἐπιβαίνειν εἴργεται. (Aristo Pellæus, dans Eusèbe, *H. E.*, IV, 6; Routh, *Reliq. sacræ*, I, 96.)

[2] A part les ouvrages déjà cités, nous citerons : Cotelier, *Patrum qui temporibus apostolic. floruerunt Opera*, editio Clericus, 1698. — Hæfele, *Patres apostolici*, editio tertia, 1847. (Les notes sont au point de vue catholique.) — Nos citations sont faites d'après l'édition de Dressel, *Patrum apostolic. Opera*. Lipsiæ, 1857. Cette édition des Pères apostoliques nous donne le texte le plus pur. (Voir aussi l'ouvrage très remarquable d'Hilgenfeld, *Die apostolischen Væter*. Halle, 1857.)

tiens de cette époque sont morts pour la plus sainte des causes, consacrant à la fois les droits de Dieu par leur inviolable fidélité à la vérité et les droits de l'humanité contre toute tyrannie religieuse. Les pères apostoliques acceptent les grands résultats de la période précédente, tels qu'ils avaient été formulés par saint Paul et par saint Jean. Aucun d'eux n'invoque la loi cérémonielle contre la liberté chrétienne. Mais comme le judéo-christianisme est plutôt un principe qu'un fait, et qu'il répond à une tendance naturelle du cœur humain, nous ne devons pas être surpris de le retrouver sous des formes nouvelles au commencement du second siècle dans l'Eglise orthodoxe. Les divergences de vues ne vont pas jusqu'à l'opposition tranchée. Il n'y a pas de partis hostiles en présence; aucune orageuse discussion n'est soulevée, et néanmoins des nuances très distinctes se détachent sur le fond commun de la foi en Jésus-Christ. D'un côté nous avons la tendance de Paul représentée par Clément de Rome, Ignace et Polycarpe; ce dernier y porte l'esprit de saint Jean, dont il a été le disciple immédiat. D'un autre côté, le symbolisme idéaliste de l'épître aux Hébreux est poussé jusqu'aux limites du gnosticisme par l'auteur de l'épître attribuée à Barnabas. Enfin Pappias et l'auteur de l'allégorie du *Pasteur* ressuscitent sinon les vues particulières au moins les principes du judéo-christianisme.

Nous n'avons de renseignements précis que sur trois des Pères apostoliques, qui sont Clément, Ignace et Polycarpe. Leurs écrits nous les font mieux connaître

que les témoignages souvent contradictoires de l'histoire. Clément de Rome, par une erreur facile à comprendre, a été confondu avec le Clément de Philippes que saint Paul appelle le compagnon de ses travaux [1]. L'ancienne Eglise, sachant que Clément avait été un disciple immédiat des apôtres, et trouvant le même nom dans une lettre de saint Paul, n'a pas hésité à l'associer à ses voyages missionnaires. Cependant les Actes ne le nomment pas une seule fois. Nous apprenons en outre par l'épître aux Philippiens que le Clément de Philippes était encore dans sa ville natale, bien près du moment où éclata la persécution de Néron. Or, le Clément de Rome était positivement dans cette ville à l'époque du martyre des deux apôtres. On ne peut accorder aucune confiance aux fables des *Clémentines*, d'après lesquelles Clément, confondu d'ailleurs avec le consul de famille sénatoriale du même nom qui fut persécuté par Domitien, devint le disciple fanatique de saint Pierre et l'ennemi de saint Paul [2].

Si nous nous en tenons au témoignage de l'histoire, nous reconnaîtrons en Clément un membre de l'Eglise de Rome, païen de naissance, converti par la prédication de Paul ou par celle d'un de ses compagnons. Il vit les apôtres eux-mêmes, d'après Irénée, demeura dans leur société et fut ainsi l'écho vivant de leur

[1] Philipp. IV, 3; Origène, *In Johann.*, I, 29 (vol. IV, p. 153); Eusèbe, *H. E.*, III, 15. Tous ces textes sont reproduits avec soin dans l'*Introduction à l'Epître de Clément*, par Cotelier.

[2] Voir la lettre de Clément à Pierre, dans les *Clémentines*, édition Uhlhorn; voir aussi l'*Epitome*, dans Cotelier, I, 749.

prédication [1]. Clément d'Alexandrie va jusqu'à l'appeler apôtre, tandis qu'Origène se contente de le désigner comme disciple des apôtres [2]. Distingué déjà par Pierre et Jean comme l'un des chrétiens de Rome les plus éminents par la piété et la capacité, il fut élevé par eux à l'épiscopat, non pas à l'épiscopat dénaturé du troisième ou du quatrième siècle, mais à celui du premier siècle, identique en tout point à la charge d'ancien. Clément a partagé la direction de l'Eglise avec Linus et Anaclet, qui ont été évêques ou anciens en même temps que lui. Après la mort de ses collègues, il demeura le seul ancien de l'époque apostolique et fut par conséquent investi d'une autorité morale toute particulière [3]. On ne sait rien de précis sur sa mort.

[1] Ὁ καὶ ἑωρακὼς τοὺς μακαρίους ἀποστόλους. (Irénée, dans Eusèbe, *H. E.*, V, 6.)

[2] Ὁ ἀποστόλος Κλήμης. (Clément d'Alex., *Stromat.*, IV, 17; Origène, *De princip.*, II, 3.)

[3] Au point de vue des théories épiscopales, il est impossible de mettre d'accord les témoignages des Pères sur l'entrée en charge de Clément. En effet, d'après Tertullien, il aurait succédé immédiatement à Pierre (*De præscript.*, c. XXXII). C'est également l'assertion de saint Jérôme : « Et Clemens vir apostolicus, qui post Petrum romanam ecclesiam rexit. » (In Esaia, 52.) Au contraire saint Augustin et les *Constitutions apostoliques* font de Linus le successeur de Pierre (S. Aug., *Ep.* LIII, *ad Genedosum; Constitut.*, VII, 46). Irénée fait succéder Anaclet à Linus, en sorte que Clément ne viendrait que le troisième (*Adv. Hæres.*, III, 3; Eusèbe, *H. E.*, V, 6). On a essayé de résoudre la difficulté en faisant mourir Linus et Anaclet avant la mort de Pierre, dans la persécution de Néron; mais il faut pour cela récuser le témoignage formel d'Eusèbe. Epiphane a imaginé que Clément, dans l'intérêt de la paix, aurait cédé l'épiscopat à Linus (*Hæres.*, XXVII, 6). Comment n'a-t-on pas vu que Clément lui-même nous mettait sur la voie de la vraie solution? Dans son épître, il n'admet que deux degrés dans la hiérarchie de l'Eglise: les anciens ou évêques et les diacres. Il était donc lui-même l'un des anciens de l'Eglise de Rome, et il a pu l'être en même temps que Linus et Anaclet. La ma-

Mais il nous a fait connaître lui-même l'événement le plus important de sa vie, son intervention officieuse dans les troubles qui agitaient de nouveau l'Eglise de Corinthe. Sa lettre nous permet de saisir sa physionomie morale. Il l'écrivit vers la fin du premier siècle ou le commencement du second [1].

On en connaît l'origine et le but. Il s'agit pour Clément de ramener la bonne harmonie dans l'une des Eglises les plus glorieuses du siècle apostolique, dans cette Eglise de Corinthe pacifiée autrefois par saint Paul et qui semble, d'après le tableau qui en est tracé au commencement de l'épître [2], avoir passé de longues années de calme et de prospérité. L'auteur s'attache d'abord à caractériser le mal qu'il faut guérir, cet esprit jaloux et séditieux qui est né chez les Corinthiens d'une orgueilleuse satisfaction d'eux-mêmes et qui a fait fuir du milieu d'eux la justice et la paix. Clément presse vivement les schismatiques de se repentir, et de revenir à des sentiments d'humilité et de paix [3]. Il appuie ses exhortations par de nombreux exemples empruntés à l'histoire sacrée, insistant surtout sur la douceur de Jésus-Christ. Dans la seconde partie de sa lettre, le pieux ancien de l'Eglise de Rome aborde un ordre de considérations plus directement évangéliques. Il rappelle aux Corinthiens la valeur et la grandeur de la grâce divine

nière dont il est parlé de lui dans le *Pastor Hermas* justifie tout à fait cette opinion : « Scribe ergo duos libellos et mittes unum Clementi et unum Graptæ. (*Pastor Hermas,* Visio II, 4. — Voir Hilgenfeld, *Apostolische Væter,* 99.)

[1] Voir la note I à la fin du volume.

[2] Clément, *Epist. ad Corinth.*, c. I, 3. — [3] *Id.*, VII, 25.

dont ils ont été les objets. Cette grâce leur a déjà été largement accordée, mais elle leur réserve sa plus éclatante manifestation dans cette résurrection glorieuse que tout proclame dans le monde [1]. Clément invite les chrétiens à croire fermement à l'amour de Dieu et à y répondre par une vie sainte [2]. Dans la deuxième partie de sa lettre il entre dans la question ecclésiastique proprement dite et recommande à l'Eglise de Corinthe de maintenir dans son sein une organisation bien ordonnée et d'y apporter le même soin que l'ancien peuple de Dieu mettait à conserver l'organisation lévitique [3]. L'épître se termine par l'éloge de la charité et par de nouvelles exhortations à l'humilité et à la concorde.

Telle est en substance la lettre de Clément aux Corinthiens. Elle ne brille ni par la force de la pensée, ni par la vigueur du style. Le tissu n'a aucune fermeté, et le fil de l'argumentation disparaît fréquemment dans la prodigalité des développements. On sent que l'auteur n'est pas un esprit puissant ; il n'a pas non plus cette énergie passionnée qui distingue sa race. Préoccupé de la nécessité de l'harmonie, qui est à ses yeux la loi universelle du monde, il trouve des paroles éloquentes pour la faire admirer dans les grands spectacles de la nature. « Les cieux conduits par Dieu se soumettent à lui dans la paix le jour et la nuit, sans jamais se troubler mutuellement ; ils suivent leur cours déterminé. Le soleil et la lune et le chœur des astres, dociles à son commandement, s'avancent en harmonie et sans

[1] *Epist.*, c. XXIII, 28. — [2] *Id.*, c. XXXI, 40. — [3] *Id.*, c. XL, 48.

écart dans la carrière qui leur a été tracée. » Clément passe ainsi en revue les diverses sphères de la création et termine ce tableau grandiose par ces mots : « Le Créateur puissant, maître de tous les êtres, a ordonné que toutes ces choses s'accomplissent dans la paix et la concorde, répandant ses bienfaits sur tous, nous en comblant aussi, nous qui sommes réfugiés dans ses miséricordes par notre Seigneur Jésus-Christ, à qui soit la gloire et la majesté au siècle des siècles [1]. »

Clément n'a pas une piété sombre et mélancolique, qui, sous prétexte d'honorer la grâce, méprise la nature. Il en admire la beauté; il y trouve un élément divin et il se plaît à l'interroger. Il ne craint pas d'invoquer son témoignage en faveur de la résurrection. « Regardons, dit-il, la résurrection qui s'accomplit chaque jour sous nos yeux. Le jour et la nuit nous la montrent. La nuit se couche, le jour ressuscite. Le jour s'enfuit, la nuit revient. Considérons les fruits et comment le grain se sème. Le semeur sort et jette sa semence en terre et celle-ci déposée nue et aride dans le sol, s'y dissout. De cette dissolution la divine Providence ressuscite ces germes morts; ils se multiplient et produisent leur fruit [2]. » Ce qui nous frappe chez Clément, c'est sa sérénité. On sent qu'il possède cette paix profonde et abondante qu'il recommande aux Corinthiens [3]. Elle a mis son

[1] Ταῦτα πάντα ὁ μέγας δημιουργὸς καὶ δεσπότης τῶν ἁπάντων ἐν ὁμονοίᾳ καὶ εἰρήνῃ προσέταξεν εἶναι. (Clément, *Ad Cor.*, c. XX.)

[2] Ἴδωμεν τὴν κατὰ καιρὸν γινομένην ἀνάστασιν. (Clément, *Ad Cor.*, c. XXIV.)

[3] *Id.*, c. II.

empreinte sur chacune de ces pages au travers desquelles la pensée coule comme une eau large et limpide, qui ne sait pas se ramasser en flots impétueux. Les commandements de Dieu sont inscrits, pour employer sa propre expression, dans la largeur de son cœur [1]. De là la riche plénitude de ses développements. On reconnaît chez lui un grand amour pour Jésus-Christ, et cet homme si calme trouve pour l'exprimer des paroles pleines d'élévation et de feu : « Voici, dit-il de lui, voici la voie de notre salut, Jésus-Christ, le grand prêtre de notre oblation, qui assiste et soulage notre faiblesse. Par lui nous contemplons la hauteur des cieux ; il nous dévoile sa face immaculée et sublime ; par lui ont été ouverts les yeux de notre cœur ; par lui notre entendement stérile et obscurci refleurit dans son admirable lumière ; Dieu a voulu nous faire goûter une immortelle connaissance, par lui, splendeur réelle de sa majesté, d'autant supérieur aux anges qu'il a reçu un nom plus excellent [2].

Si Clément nous présente les traits principaux du caractère romain, Ignace est tout à fait un Grec de l'Asie Mineure. Son âme a la flamme du soleil de sa patrie. Les dernières circonstances de sa vie nous sont seules connues. Nous savons seulement qu'il a été évêque à Antioche et qu'il a été comme Clément un disciple immédiat des apôtres. Bien qu'il ait vu et entendu saint

[1] Ἐπί τὰ πλάτη τῆς καρδίας. (Clément, *Ad Cor.*, c. II.)

[2] Διὰ τούτου ἡ ἀσύνετος καὶ ἐσκοτωμένη διάνοια ἡμῶν ἀναθάλλει εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς. (*Id.*, c. XXXVI.)

Jean, selon toute probabilité, et n'ait pas personnellement connu saint Paul, il est évident qu'il s'est formé à l'école de ce dernier. Il est pénétré de son enseignement, et même il rappelle le grand apôtre dans son caractère. Ignace a été trop souvent considéré comme le plus vigoureux champion du système épiscopal, imbu de tous les préjugés de la hiérarchie cléricale. On peut maintenant, grâce à des découvertes récentes, réduire ces assertions à leur juste valeur. En effet, d'après un manuscrit syriaque qui a jeté la plus vive lumière sur la question, trois seulement des sept lettres attribuées à Ignace sont authentiques; il est même possible de dégager le texte des surcharges qui l'altéraient [1]. Cette épuration a rendu aux lettres d'Ignace leur vrai caractère; si l'on y retrouve encore la tendance épiscopale, c'est dans la mesure où elle pouvait se manifester au commencement du second siècle, et au lieu d'un tissu de légendes, nous avons des détails précis sur le martyre du courageux évêque [2].

La lettre de Pline à Trajan nous a appris que le christianisme avait fait de grands progrès en Asie Mineure. Ces progrès avaient effrayé les magistrats et amené des

[1] Voir la note K à la fin du volume.

[2] Nous n'admettons pas l'authenticité des *Actes du martyre d'Ignace*, même dans leur version la plus moderne. Voici nos raisons : 1° les *Actes* n'ont pas été connus par Eusèbe, car il n'entre dans aucun détail sur l'entrevue entre Trajan et Ignace, ce qu'il n'eût pas manqué de faire s'il eût lu les détails circonstanciés renfermés dans les *Actes* sur cette entrevue; 2° ils parlent d'une persécution générale qui n'a pas eu lieu sous Trajan; 3° ils renferment un anachronisme flagrant. En effet, ils placent le martyre d'Ignace en 106 et font par conséquent venir Trajan à Antioche à cette date. Or il n'y vint qu'en l'an 115, au retour de sa guerre contre les Parthes.

répressions sévères; le nombre des accusations à prononcer avait sans doute motivé la lettre du proconsul de Bithynie. Les mêmes faits avaient dû se produire dans toutes les contrées avoisinantes. Les chrétiens étaient condamnés comme coupables du crime de lèse-majesté, et le décret rendu par Trajan contre les sociétés secrètes leur était appliqué. La plus illustre victime de ces persécutions préliminaires, qui précédèrent l'édit rendu en 110 après la lettre de Pline, fut l'évêque d'Antioche. Il devait succomber l'un des premiers, car il est certain qu'il avait été l'un des propagateurs les plus actifs de la foi nouvelle, et que si les temples des faux dieux étaient déserts, c'était en grande partie à son influence qu'on le devait. Antioche avait été au commencement du second siècle comme à l'âge précédent, un centre de missions actives, un foyer de lumière pour toute l'Asie Mineure. Accusé du crime de lèse-majesté, Ignace fut condamné à mort; sa sentence portait qu'il serait conduit à Rome, pour combattre contre les bêtes féroces. Ce supplice avait un double avantage; il assurait au condamné le plus terrible châtiment, et il ménageait au peuple romain un de ces plaisirs sanglants qui lui étaient si chers. Depuis longtemps, toutes les restrictions mises à cet usage barbare, avaient été abrogées. Le proconsul Aquilius, dans la guerre de Mithridate, avait envoyé à Rome jusqu'à mille captifs[1]. Les condamnés n'avaient pas manqué sous Néron et ses successeurs, qui avaient été

[1] On peut voir des exemples de condamnations analogues à celle d'Ignace dans les Pères. (Justin, *Dial. cum Tryphone*, p. 110; *Hermas Pastor*, Visio III, 2; *Epist. ad Diognat.*, c. VII.)

de grands pourvoyeurs du Cirque. Le nombre en avait diminué sous Trajan. Aussi quand l'occasion se présentait, avec quelque apparence de justice, de donner à la populace de Rome un spectacle d'autant plus recherché qu'il était plus rare, on s'empressait d'en profiter. Ignace devait paraître un criminel de la plus dangereuse espèce. Il fut envoyé à Rome lié de chaînes, conduit par dix soldats, qu'il compare à des léopards. Si son voyage ne ressemble en rien à la marche triomphale décrite par ses lettres apocryphes, il n'y a aucune difficulté à admettre qu'il put obtenir de temps à autre de communiquer avec ses frères. La conduite des Eglises à son égard est une preuve touchante de l'amour qui unissait tous les chrétiens entre eux. Elles lui députent non pas de nombreuses ambassades, mais quelques délégués qui les représentent auprès de lui. Celle d'Ephèse lui envoie l'un de ses évêques. Ignace profite de la liberté qui lui est laissée pour adresser ses dernières exhortations à ses compagnons d'œuvre.

Enchaîné, voué à une mort certaine, son martyre a déjà commencé. Chacune de ses paroles a une autorité et une solennité incomparables. Quelle impression devaient produire sur les Eglises des avertissements donnés par un homme qui leur écrivait : « Et maintenant j'apprends dans les fers à ne plus rien désirer. J'ai déjà commencé à combattre contre les bêtes, de Syrie jusqu'à Rome, au travers de la mer et de la terre, enchaîné à dix léopards, que les bienfaits rendent encore plus cruels. Leurs injustices me font toujours plus le disciple du Crucifié, mais ce n'est pas cela qui me jus-

tifie[1]. » Ecrire dans de telles conditions, ce n'est pas simplement écrire, c'est rendre le saint et douloureux témoignage du martyre. Ses trois lettres sous leur forme authentique sont les adieux d'un héros chrétien. Elles ont cette concision vigoureuse qui appartient à la parole d'action. On voit qu'elles ont été écrites à la hâte par un homme qui voudrait mettre tout son christianisme dans les quelques mots qu'il trace furtivement aux rares moments qu'il dérobe à ses farouches gardiens. Un feu étrange jaillit de ces mots heurtés comme de cailloux entre-choqués.

La première lettre d'Ignace écrite à Polycarpe, le jeune évêque de Smyrne, et la seconde adressée aux Ephésiens dans la personne de leur évêque Onésime, révèlent chez le martyre le digne héritier de saint Paul et de saint Jean, un disciple fidèle du pasteur idéal qui donne sa vie pour ses brebis. Ignace est en effet un grand pasteur, grand par l'amour qu'il porte aux Eglises, comme par son dévouement. S'il a contribué à fortifier outre mesure le pouvoir épiscopal, au moins en a-t-il héroïquement compris les devoirs. Les conseils qu'il donne à Polycarpe sur l'exercice de sa charge sont ceux d'un vieux combattant, qui passe à de jeunes mains le drapeau déchiré qu'il a vaillamment porté. Toutes les images employées par lui rappellent la condition militante de l'Eglise des martyrs. « Veille, dit-il à Polycarpe, comme un athlète de Dieu; le prix du combat est l'incorruptibilité et l'immortalité. Demeure ferme dans la vérité,

1 Θηριομαχῶ διὰ θαλάσσης καὶ γῆς. (*Epist. ad Roman.*, c. III.) Nous citons d'après le texte donné par Bunsen (*Analecta antenicæna*, c. I).

comme une enclume que l'on frappe. C'est d'un grand athlète d'être frappé et de vaincre. Il nous faut principalement tout supporter à cause de Dieu, afin qu'il nous supporte lui-même. Que ton zèle grandisse. Apprends à discerner les temps. Considère celui qui, étant en dehors et au-dessus du temps, invisible, impalpable, est devenu visible pour nous; celui qui, étant sans douleur, s'est soumis pour nous à la souffrance en ayant tout enduré pour nous[1] ! » « Travaillez, luttez, poursuivez la course, souffrez ensemble, ajoute-t-il en s'adressant aux chrétiens de Smyrne. Cherchez à plaire à celui qui vous a enrôlés; c'est de lui que vous recevrez votre salaire. Que personne d'entre vous ne devienne un déserteur[2]. » Le pasteur n'est pas seulement un combattant aux yeux d'Ignace ; il est encore le gardien vigilant du troupeau ; il doit l'entourer de prières continuelles. « Veille, lui dit-il, avec un esprit qui ne s'endorme jamais. Porte les maux de tous comme un puissant athlète. Quand la peine est grande, grand est le gain[3]. Si tu aimes seulement les disciples fidèles, tu n'es pas miséricordieux. Supporte surtout avec douceur les plus mauvais des membres du troupeau. » Ainsi la douceur s'unit chez Ignace à l'énergie. Il ne relève l'excellence de la charge de l'évêque que parce qu'il exalte la grandeur de ses devoirs, et il ne lui demande rien moins que de porter le fardeau des souffrances de son Eglise, à l'exemple du Sauveur. C'est

[1] Νῆφε ὡς θεοῦ ἀθλητής, στῆθι ἐν ἀληθείᾳ ὡς ἄκμων τυπτόμενος. (Ignace, *Ad Polyc.*, I.)
[2] *Ad. Polyc.*, III.
[3] Ὅπου πλείων κόπος, πολὺ καὶ κέρδος. (*Ad Polyc.*, I.)

aussi cet exemple qu'il propose aux chrétiens, pour qu'ils embrassent dans leurs compassions l'humanité entière, et surtout leurs ennemis les plus acharnés. « Priez, dit-il, pour les autres hommes, car il y a aussi en eux l'espérance du repentir, afin qu'ils se donnent à Dieu. Efforcez-vous de les instruire par vos actions. Soyez doux et miséricordieux en face de leur insolence. Opposez vos prières à leurs blasphèmes, votre fidélité dans la foi à leurs égarements, votre bonté à leur dureté, ne cherchant jamais à rivaliser de haine avec eux. Soyez les imitateurs du Seigneur par votre douceur. Qui plus que lui a été l'objet de l'injustice? Qui a été plus privé et plus insulté[1]? » Qu'on n'oublie pas que celui qui écrit ces mots est en marche vers le cirque de Rome.

On conçoit ce qu'était l'amour de Dieu et de Jésus-Christ dans cette âme ardente. « C'est le moment, écrivait-il à Polycarpe, de demander la possession de Dieu comme le pilote demande le vent favorable, et comme le marin secoué par la tempête demande le port[2]. Et maintenant, écrit-il aux Romains, il n'y a plus une étincelle dans mon cœur qui brûle pour quoi que ce soit de matériel[3]. » On remarque en effet chez Ignace, ce qu'on peut appeler la passion de l'invisible. Il compare la mort, dans une image pleine de grandeur, à un beau coucher de soleil, précédant le radieux lever d'un jour divin[4]. La foi lui a ouvert de magnifiques perspectives sur l'éternité. Ignace

[1] Μὴ σπουδάζοντες ἀντιμιμήσασθαι αὐτούς. (*Ad Ephes.*, II.)
[2] *Ad Polyc.*, I. — [3] *Rom.*, IV.
[4] Καλὸν τὸ δῦναι ἀπὸ κόσμου πρὸς θεὸν, ἵνα εἰς αὐτὸν ἀνατείλω. *Ad Roman.*, I.)

parle de la croix avec une mystique ferveur. C'est par elle que Jésus-Christ soulève les pierres vives qu'il fait entrer dans le temple spirituel, et les porte jusqu'au sommet de l'édifice qui s'élève à la gloire de Dieu [1]. « Mon esprit, s'écrie-t-il, se prosterne devant la croix, scandale pour les incrédules, salut et vie éternelle pour nous [2]. » Il voit dans l'étoile des mages l'inauguration de ce règne du Christ, dont le mystère échappe au tentateur, qui a brisé tout son pouvoir et préparé le grand triomphe sur la mort [3].

On a souvent reproché à Ignace sa lettre aux Romains, motivée par la nouvelle que les chrétiens de Rome faisaient des démarches auprès de l'empereur pour obtenir sa grâce et empreinte d'un désir immodéré du martyre. Nous n'y retrouvons pas en effet cet équilibre admirable de sentiments qui nous frappe dans la lettre adressée par saint Paul aux Philippiens dans des circonstances analogues. Le désir de mourir n'est pas tempéré chez Ignace comme chez l'Apôtre par la vue nette des services qu'il peut encore rendre à l'Eglise en demeurant sur la terre. Il ne voit qu'une chose, l'affranchissement des liens de la vie terrestre, le triomphe avec Jésus Christ, la pleine possession de Dieu. « J'ai peur, écrit-il aux chrétiens de Rome au moment où il approche de leur ville, j'ai peur de votre amour; je crains qu'il ne me fasse tort. Je n'aurai jamais une occasion semblable de

[1] Ἀναφερομένοι εἰς τὰ ὕψη διὰ τῆς μηχανῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ ὅς ἐστι σταυρὸς. (*Ad Ephes.*, I.)

[2] Προσκύνημα τὸ ἐμὸν πνεῦμα τοῦ σταυροῦ. (*Ad. Ephes.*, II.)

[3] *Ad Ephes.*, III.

posséder Dieu. Laissez-moi devenir la proie des bêtes, afin que Dieu devienne ma propriété. Je suis le froment de Dieu, la dent des bêtes féroces me broiera pour me faire devenir le pain purifié de mon Dieu. Flattez plutôt ces bêtes, afin qu'elles soient pour moi un tombeau et qu'elles ne laissent rien de mon corps qui appesantisse mon dernier sommeil. Je serai un vrai disciple de Jésus-Christ quand le monde ne verra plus mon corps [1]. » Ces mots sont évidemment l'expression passionnée d'un sentiment exagéré. Ignace eût été plus semblable à son Maître en étant plus modéré dans sa soif du martyre, et en attendant avec patience cette heure de sacrifice pour laquelle il pouvait dire aussi « qu'il était venu, » comme chaque témoin de la vérité immolé pour elle. Toutefois s'il y a de l'excès dans son impatience de mourir, cet excès avait son utilité au moment où la carrière s'ouvrait devant des milliers de martyrs. Ceux-ci ne devaient pas oublier avec quelle joie Ignace s'était élancé dans ces arènes dont la poussière devait boire le sang de tant de chrétiens, et les rugissements des lions et les imprécations de la foule furent couverts pour eux par cet hymne triomphal : « Le fer et la croix, les os brisés, les violences des bêtes féroces, les membres coupés et le corps entier broyé, que toutes ces peines diaboliques fondent sur moi, pourvu seulement que j'obtienne Jésus-Christ [2]. »

Il est juste d'ailleurs de remarquer qu'Ignace n'a point l'idée de conquérir quelque mérite auprès de Dieu

[1] *Ad Rom.*, IV.
[2] Ἵνα Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπιτύχω. (*Ad Rom.*, IV.)

par son supplice. Son humilité égale son courage. Après avoir écrit aux Ephésiens qu'il valait mieux se taire et *être* que parler sans *être*, en d'autres termes, que l'apparence n'est rien et la réalité tout [1], il dit aux Romains : « Demandez pour moi la force intérieure et extérieure de ne pas seulement parler, mais de vouloir, afin que je ne sois pas uniquement chrétien en paroles, mais encore que je le sois en réalité. Si je suis trouvé tel, alors je pourrai être proclamé fidèle, car je ne paraîtrai plus aux yeux du monde. Rien de ce qui paraît n'est bon. Le christianisme, quand il est haï du monde, n'est plus seulement une doctrine plausible, mais il atteint la vraie grandeur [2]. » « Etant maintenant près de Rome, ajoute-t-il, je pense beaucoup de choses en Dieu. Mais je me modère pour ne pas me perdre par l'orgueil. C'est le moment de trembler et de ne pas céder à ceux qui m'élèvent. Ceux qui m'appellent martyr me flagellent. J'aime la souffrance, mais je ne sais si j'en suis digne [3]. » Ce qu'Ignace poursuit dans la mort, c'est la pleine possession de Jésus-Christ. « Je ne désire aucun aliment mortel, je ne veux aucun plaisir. Je veux le pain de Dieu [4], qui est la chair du Christ, je veux pour breuvage son sang, qui est un immortel amour. » Ignace est tout entier dans ces mots qui révèlent sa piété profonde, son amour fer-

[1] Ἄμεινόν ἐστι σιωπᾶν καὶ εἶναι ἢ λαλοῦντα μὴ εἶναι. (*Ad Ephes.*, II.)

[2] Οὐδὲν φαινόμενον ἀγαθὸν. Οὐ πεισμονῆς τὸ ἔργον, ἀλλὰ μεγέθους ἐστὶν ὁ χριστιανισμὸς ὅταν μισῆται ὑπὸ κόσμου. (*Ad Rom.*, I.)

[3] Οἱ γὰρ λέγοντές μοι μάρτυς μαστιγοῦσί με. (*Ad Rom.*, V.)

[4] Ἄρτον θεοῦ θέλω. (*Ad Rom.*, IV.)

vent pour Jésus-Christ et cette couleur d'exaltation et de mysticisme qui lui est ordinaire. On comprend qu'un tel homme dût être entaché de ridicule aux yeux de la philosophie sceptique et moqueuse de la décadence. Aussi était-il réservé à Ignace, après avoir subi obscurément son supplice, de subir le mordant persiflage de Lucien, qui l'avait certainement en vue dans son *Peregrinus*, comme nous l'établirons plus tard, et qui était loin de se douter qu'il fournirait un témoignage précieux aux défenseurs de l'authenticité des lettres du martyr.

Les *Actes d'Ignace* rapportent avec détail les circonstances qui précédèrent son supplice, l'impatience des soldats qui pressaient sa marche afin d'arriver à Rome avant la fin des jeux publics, l'empressement des chrétiens à venir au-devant de lui et enfin ses dernières paroles visiblement empruntées à ses lettres [1]. Mais tout ce récit n'a aucune valeur historique. Ignace est mort obscurément comme saint Paul et saint Pierre. Rien n'est moins théâtral que la mort des saints.

Il laissait après lui en Asie Mineure un jeune homme, élevé peut-être par Jean lui-même [2] à la charge d'ancien dans l'Eglise de Smyrne, et qui devait obtenir une influence considérable auprès des chrétiens de ces contrées : c'était Polycarpe. Ignace avait déjà distingué en lui une remarquable fermeté de doctrine [3]. Il était

[1] Voir ces détails dans les *Acta Ignatii*. Hœfele, *Patres apostol.*, 53-57. Cotelier, II, 171.

[2] Tertullien, *De Præscript.*, 32.

[3] « Ayant appris, dit-il, ta doctrine fondée en Dieu comme sur une pierre inébranlable. » (Ὡς ἐπὶ πέτραν ἀκίνητον.) (*Ad Polyc.*, I.)

assis sur le roc de l'enseignement apostolique. L'Eglise qu'il dirigeait était l'une des plus florissantes de l'Asie Mineure, et l'Apocalypse nous la montre déployant une fidélité courageuse dans la persécution [1]. Polycarpe avait été le disciple immédiat de saint Jean, et il vivait de ce grand souvenir. C'était le sujet constant de ses entretiens, de ses prédications. « Je pourrais dire, écrivait Irénée, qui avait été son disciple, le lieu où le bienheureux Polycarpe s'asseyait pour enseigner. Je pourrais peindre sa démarche, son visage, toutes ses allures et jusqu'aux vêtements de son corps. Je pourrais rappeler aussi les discours qu'il tenait au peuple et ce qu'il disait de son intimité avec Jean, et comment il avait coutume de raconter ce qu'il connaissait de ceux qui avaient vu le Seigneur. Il repassait incessamment dans sa mémoire tout ce qu'ils lui avaient communiqué de ses paroles, de ses miracles et de sa doctrine [2]. » On voit par ce précieux témoignage que Polycarpe était éminemment propre à ménager la transition entre l'âge apostolique et l'âge suivant. Il se faisait l'écho docile et presque passif du premier. Aussi n'est-il pas étonnant qu'il ait déployé peu d'originalité tout en étant l'objet d'un respect universel. Il était la tradition vivante de l'Eglise. Sa lettre aux Philippiens est tout à fait conforme à l'idée qu'Irénée nous donne de lui [3]. Il en appelle

[1] Apoc. II, 8, 11.

[2] Καὶ πέρι τοῦ κυρίου τινὰ ἦν ἃ παρὰ ἐκεινων ἀκηκόει. (Irénée, *Epist. ad Florum,* dans Eusèbe, *H. E.*, V, 20.)

[3] L'authenticité de cette lettre a été révoquée en doute par Daillé, et de

sans cesse au souvenir des apôtres, et comme il s'adresse à une Eglise fondée par saint Paul, il invoque plus spécialement le nom de l'apôtre des Gentils. « Ce n'est pas par arrogance, lisons-nous dans son épître, que je vous écris ces choses sur la justice, mais c'est que vous m'y avez poussé. En effet, je ne pourrais pas plus qu'aucun autre reproduire la sagesse du bienheureux et glorieux Paul, qui s'étant trouvé parmi vous a enseigné la vérité avec exactitude et fermeté et qui, absent, vous a écrit des lettres par lesquelles, si vous y regardez de près, vous serez édifiés dans la foi [1]. » Son épître écrite peu après la mort d'Ignace, dénote chez lui une étonnante maturité. Elle est surtout précieuse par les renseignements qu'il nous fournit sur l'état intérieur des Eglises. Polycarpe s'attache à redresser quelques abus qui s'étaient introduits à Philippes; il combat surtout l'amour de l'argent qui avait amené de graves désordres. Il a pour l'hérésie l'indignation de son maître, et il la flétrit en paroles indignées qui rappellent les épîtres de Jean. « Celui, dit-il, qui dénature selon ses désirs les en-

nos jours par Schwegler et Baur; mais leurs objections reposent sur une argumentation *à priori*. La preuve externe est très forte en sa faveur Le témoignage d'Irénée, disciple de Polycarpe, a un grand poids. (Irénée, *Adv. Hæres.*, III, 3; Eusèbe, *H. E.*, IV, 14; III, 36; Saint Jérôme *Catal. script. eccles.*, c. XVII.) La question de son intégrité est plus difficile. Les deux derniers chapitres semblent une interpolation, et peut-être faut-il y reconnaître la même main qui a surchargé les épîtres d'Ignace. Nous trouvons une preuve de cette interpolation dans une singulière contradiction entre le chap. IX et le chap. XIII. Au chap. IX, Ignace est présenté comme déjà mort, et au chap. XIII l'auteur demande de ses nouvelles comme s'il vivait encore : « Et de ipso Ignatio et de his, qui *cum eo sunt*, quod certius agnoveritis significate. » (Voir Bunsen, *Ignatius und seine Zeit*, p. 118.)

[1] *Ad Philipp.*, III.

seignements du Seigneur et prétend qu'il n'y a ni résurrection, ni jugement, est le premier-né de Satan [1]. Je vous prie tous d'obéir à la parole de la justice, et de vous exercer à la patience, comme l'ont fait non-seulement ceux que vous avez vus, Ignace, Sozime et Rufus, mais encore d'autres qui sont sortis d'entre vous ainsi que Paul et les autres apôtres [2]. » Il se montre toujours l'homme de la tradition, ses regards se tournent de préférence en arrière. Une biographie très ancienne annexée à un vieux manuscrit latin de son épître le désigne comme le premier évêque de l'Asie [3]. Cette expression ambitieuse est une preuve de sa grande influence. La dernière partie de sa vie appartient non plus à l'âge de transition mais à l'histoire du second siècle. Nous aurons à y revenir. Il nous suffit de rappeler maintenant qu'il se rendit à Rome pour conférer avec Anicet sur la question de la Pâque, et qu'il y rencontra Marcion et le traita fort rudement. Il fut mis à mort sous Marc-Aurèle. Les *Actes* de son martyre sont un précieux document pour l'histoire des persécutions sous les Antonins [4]. Si Polycarpe ne montra pas la même impatience de mourir qu'Ignace, il déploya un courage égal devant les supplices. Découvert, par suite d'une dénonciation, dans la campagne où il se dérobait aux poursuites, il ne fléchit pas un mo-

[1] *Ad Philipp.*, III.

[2] Ἀσκεῖν πᾶσαν ὑπομονήν. (Ch. IX.)

[3] « Totius Asiæ princeps. » (*Patrum apost. Opera*. Edit. Dressel, *Prolegomena*, 34.)

[4] Les *Actes du martyre de Polycarpe* remontent à la plus haute antiquité (voir Eusèbe, *H. E.*, IV, 15). Irénée (*Adv. Hæres.*, III, 3) paraît les connaître. Le caractère légendaire de la fin fait supposer une interpolation.

ment, malgré son grand âge. On connaît sa réponse au proconsul qui le pressait de maudire Jésus-Christ pour sauver sa vie. « Voilà quatre-vingt-six ans que je le sers, dit-il, et il ne m'a fait aucun mal. Comment donc pourrais-je maudire mon roi qui m'a sauvé[1] ? » On cite de lui la prière suivante, dont on n'a nulle raison de suspecter l'authenticité : « Dieu tout-puissant, Père de ton Fils bien-aimé, Jésus-Christ, par lequel nous avons appris à te connaître, je te bénis de ce que tu m'as jugé digne dans ce jour et à cette heure de prendre rang parmi les martyrs et de boire à la coupe de ton Christ pour la résurrection en vie éternelle de mon âme et de mon corps. Puissé-je être accepté de toi comme un sacrifice qui te soit agréable. Je te loue, je te bénis, je te glorifie pour tout ce qui m'arrive[2]. »

Deux autres Pères apostoliques font partie de ce groupe des représentants de la tendance de saint Paul : Quadratus, l'évêque d'Athènes, et Aristide le philosophe, les deux premiers apologètes du christianisme. Ils appartiennent à l'âge de transition, car Quadratus dit dans le fragment de son Apologie qui nous a été conservé, que de son temps on pouvait voir encore quelques-uns des malades miraculeusement guéris par Jésus-Christ[3]. On ne sait rien de ces deux écrivains, sinon qu'ils ont l'un et l'autre plaidé la cause du christianisme auprès d'Adrien[4]. Aristide appartenait évidemment à

[1] Πῶς δύναμαι βλασφημῆσαι τὸν βασιλέα μου, τὸν σώσαντά με. (*Acta martyr. Polyc.*, c. VII.)
[2] *Acta Polyc.*, c. XIV. — [3] Routh, *Reliq. sacræ*, I, 75.
[4] Saint Jérôme, *De viris illustr.*, c. XIX.

une tendance très dégagée du judaïsme, puisqu'il invoquait sans scrupule le témoignage des philosophes grecs. Saint Jérôme regarde l'apologie de Quadratus comme « un livre très utile, plein de raison et de foi [1]. »

Si nous cherchons à nous faire une juste idée du type doctrinal des Pères apostoliques dont nous avons étudié la vie et le caractère, nous reconnaîtrons en eux une scrupuleuse fidélité à reproduire la doctrine de saint Paul.

Clément proclame en termes formels la justification par la foi. « Tous les saints de l'ancienne alliance, dit-il, ont obtenu la gloire et l'élévation, non par eux-mêmes ou par leurs œuvres, ou leurs justices, mais par la volonté de Dieu. Et nous aussi, appelés en Jésus-Christ par sa volonté, nous ne sommes point sauvés par nous-mêmes ou par notre intelligence, mais par la foi par laquelle le Dieu tout-puissant nous a tous justifiés dès le commencement [2]. » Ignace et Polycarpe professent la même doctrine. Le premier s'adresse à l'Eglise d'Ephèse comme à une Eglise, « élue pour la gloire, par la volonté du Père de Jésus-Christ [3]. » Le second proclame la foi comme le principe du christianisme en s'appuyant formellement sur saint Paul [4]. Pour tous, la mort de

[1] « Librum valde utilem plenumque rationis et fidei. » (*Idem.*)

[2] Διὰ τῆς πιστέως. (Clément, *Ad Cor.*, XXXII.)

[3] Τῇ εὐλογημένῃ, τῇ προωρισμένῃ πρὸ αἰώνων εἰς δόξαν ἐν θελήματι τοῦ πατρὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ. (Ignat., *Ad Ephes.*)

[4] Πίστιν ἥτις ἐστὶ μήτηρ πάντῶν ἡμων. (*Ad Philipp.*, III.)

Jésus-Christ a une valeur rédemptrice. « Il y a rédemption, dit Clément, par le sang du Seigneur pour tous ceux qui croient et espèrent en Dieu. Jésus-Christ, par l'amour qu'il nous portait, a donné son sang pour nous, et sa chair pour notre chair, et son âme pour notre âme. Considérons le sang du Christ et voyons combien il est précieux à son Dieu; il a été répandu pour notre salut et il a obtenu pour le monde entier la grâce de la repentance [1]. » Ignace, dans la belle image que nous avons déjà citée, nous représente la croix comme nous élevant seule de la terre à Dieu [2]. « Jésus-Christ, dit Polycarpe, a supporté d'en venir jusqu'à la mort pour nos péchés [3]. » Enfin, les trois premiers Pères apostoliques ont reconnu la divinité du Sauveur dans le même sens que saint Paul. Nous avons cité plus haut le beau passage où Clément nous montre en Jésus-Christ celui qui est placé bien au-dessus des anges, et qui « sceptre de la majesté divine, nous permet de contempler les hauteurs du ciel [4]. » Ignace l'appelle Dieu sans aucune hésitation [5]. Il affirme sa préexistence en déclarant que celui qui était au-dessus du temps et invisible a tout souffert pour nous [6]. Polycarpe voit Jésus-Christ assis sur le

[1] Διὰ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου λύτρωσις ἔσται πᾶσι τοῖς πιστεύουσιν. (Clément, *Ad Cor.*, XII.)

[2] Ignat., *Ad Ephes.*, V.

[3] Ὃς ὑπέμεινεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν ἕως θανάτου καταντῆσαι. (Polyc., *Ad Philipp.*, I.)

[4] Clément, *Ad Cor.*, c. XXXVI.

[5] Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν. (Adresse de l'*Epître aux Ephésiens*. Comp. à la conclusion de l'*Epître aux Romains*. Voir Lipsius, *Die Ignat. Briefe*, p. 21.)

[6] Ignat., *Ad Polyc.*, I.

trône à la droite de Dieu; toutes les choses terrestres et célestes lui sont assujetties, tout ce qui respire le sert, il viendra juger les vivants et les morts [1]. Il parle de l'incarnation dans les mêmes termes que saint Jean, et il répète après son maître que « quiconque ne reconnaît pas que Jésus-Christ est venu en chair, est un antechrist [2]. »

Nous avons du reste plus que quelques déclarations en faveur de la divinité de Jésus-Christ, chez Clément, Ignace et Polycarpe. On sent à chaque page de leurs écrits qu'ils l'adorent, qu'ils vivent pour lui et en lui, et qu'ils ont avec lui cette relation mystique qui ne se concevrait pas, s'il n'était leur Seigneur et leur Dieu. Le type doctrinal de saint Paul s'est donc reproduit chez eux dans ses traits principaux. On remarque toutefois, dans leurs écrits, une certaine impuissance à en saisir la profondeur. Les éléments si divers de sa riche synthèse ne sont plus unis par le lien de sa forte dialectique. Ils sont plutôt juxtaposés qu'ils ne se pénètrent intimement. Il n'y a point là calcul comme le prétend l'école de Tubingue; c'est le résultat de leur faiblesse intellectuelle. Ils appartiennent à une génération qui se contente, à l'exemple de Polycarpe, de recueillir toutes les traditions de l'âge précédent, et dont la mission est bien plutôt de conserver la croyance que de la formuler.

On sait avec quelle netteté Paul avait tracé la ligne de démarcation entre l'ancienne et la nouvelle alliance.

[1] Polyc., *Ad Phil.*, I. — [2] *Id.*, c. VII.

Si l'obligation de la sainteté est d'après lui d'autant plus impérieuse que l'amour de Dieu s'est manifesté d'une manière plus éclatante, elle ne doit plus revêtir pour le chrétien un caractère légal; elle ne doit plus se formuler comme un code dont les ordonnances multipliées à l'infini ont pour sanction la terreur des châtiments divins. Fondée sur l'amour rédempteur, la loi nouvelle se résume dans le commandement de la charité. La sainteté évangélique a l'amour gratuit de Dieu pour mobile et pour récompense; elle y puise aussi la force qui lui est nécessaire, car ce même amour est répandu dans le cœur du chrétien. Les Pères apostoliques n'ont pu se maintenir à cette hauteur. Clément ne conserve pas à la loi nouvelle ce caractère d'unité et de simplicité qui la distingue de la loi des préceptes. Le christianisme est présenté par lui plutôt comme un code plus parfait que comme l'économie de la grâce [1]. Le salut est aussi bien rattaché à la pratique des bonnes œuvres qu'à la foi [2]. La foi devient elle-même la première des bonnes œuvres, le premier anneau de la série. Elle n'a plus le sens profond que lui donnaient les apôtres, elle n'est plus essentiellement l'union avec Jésus-Christ et la conformité à sa mort et à sa vie. Pour Clément il s'agit plutôt de faire sa volonté, d'accomplir sa loi que de devenir un avec

[1] Le christianisme est désigné par Clément comme la législation de Jésus-Christ : Ἐντολὴ καὶ παραγγέλματα Χριστοῦ. (*Ep. ad Corinth.*, XIII, 49.)

[2] «Nous serons heureux si nous faisons les commandements de Dieu.» Μακάριοί ἐσμεν εἰ τὰ προστάγματα τοῦ θεοῦ ἐποιοῦμεν. (*Id.* L.)

lui [1]. Polycarpe le suit dans cette voie. Après avoir établi la justification par la foi, il ajoute : « Celui qui a ressuscité Jésus-Christ nous ressuscitera, si nous faisons sa volonté et si nous obéissons à ses commandements [2]. » Il y a évidemment dans cette tendance légale une réaction inconsciente de l'esprit judaïque. Les écrits des Pères apostoliques ne renferment aucun des développements donnés par saint Paul à la doctrine de la rédemption. Ils se contentent d'affirmer le fait et de proclamer que le sang du Christ a coulé pour les péchés de l'humanité. Ils ne vont pas plus loin ; ils transmettent le problème intact à l'âge suivant. Il est résolu pour leur cœur comme il l'a toujours été pour le cœur du vrai croyant, mais leur intelligence ne l'a point approfondi. Il en est de même de tout ce qui concerne la personne de Jésus-Christ. Ils ne parlent pas le langage philosophique de l'école, mais le langage simple et immédiat du sentiment chrétien. Aucune des questions soulevées par les discussions orageuses du troisième et du quatrième siècle, n'existe pour leur esprit. Ils ne s'inquiètent nullement de savoir comment l'humanité et la divinité sont unies en Jésus-Christ. Ignace se contente d'affirmer que « celui qui était invisible est devenu visible [3] ; » sans parler de

[1] Ἐὰν ἐστηριγμένη ᾖ ἡ διάνοια πίστεως πρὸς τὸν θεὸν, ἐὰν ἐκζητῶμεν τὰ εὐάρεστα αυτῶ. (*Id.*, XXXV.) « Nous serons participants de la grâce de Dieu, si notre esprit est justifié dans la foi, si nous cherchons ce qui lui plaît. »

[2] Polyc., *Ad Philipp.*, V. (Voir, sur cette tendance légale des Pères apostoliques, Ritschl, *Alt. cathol. Kirche*, p. 287-294 ; Hilgenfeld, *Apost. Væter*, p. 89.

[3] Τὸν ἀόρατον, τὸν δι' ἡμᾶς παθήτον. (Ignat., *Ad Ephes.*, I.) Il n'y a point dans ce passage confusion entre le Père et le Fils, comme l'a pré-

deux natures unies mystérieusement dans une seule personne.

On ne peut tirer des écrits de ces premiers Pères l'orthodoxie athanasienne, mais on en peut encore moins tirer l'arianisme. Les trois personnes de la Trinité y sont clairement désignées. Ignace reconnaît une part distincte au Saint-Esprit dans l'œuvre de la rédemption[1], mais la question ontologique est complétement laissée de côté.

Si les premiers Pères manquent d'esprit scientifique, cette infériorité est bien rachetée par ce je ne sais quoi de naïf et de primitif, qui fait le charme de leurs lettres. S'ils n'ont pas les rigueurs de l'esprit systématique, ils n'en ont pas non plus l'étroitesse. Précédant de trois siècles les luttes soulevées par Pélage, ils n'ont pas à se tenir en garde avec une prudence excessive contre l'invasion du mérite humain dans l'œuvre du salut; aussi aucun d'eux n'a sacrifié l'élément moral. Ils insistent avec énergie sur la responsabilité du chrétien, sur le devoir redoutable de la persévérance. « Notre vocation, disait Ignace, n'est pas de faire des promesses, mais de marcher dans l'énergie de la foi[2]. » « Etant, dit Clément, une portion du saint des saints, faisons tout ce qui con-

tendu Lepsius dans sa monographie sur les lettres d'Ignace. D'ailleurs Ignace distingue nettement entre le Père et Fils, comme par exemple dans la suscription de la lettre à Polycarpe.

[1] « Jésus-Christ, pour nous élever par sa croix jusqu'au temple spirituel, se sert des cordeaux de l'Esprit. » Σχοινίῳ χρώμενοι τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ. (Ignace, *Ad Ephes.*, c. I.)

[2] Οὐ γὰρ ἐπαγγελίας τὸ ἔργον, ἀλλ' ἐν δυνάμει πίστεως, ἐάν τις εὑρεθῇ καὶ εἰς τέλος. (*Ad Ephes.*, II.)

cerne la sainteté. Comme toutes choses lui sont connues, craignons-le, et rejetons les impures convoitises des mauvaises œuvres. Quel monde recevrait le chrétien transfuge du camp de Dieu[1]? » Ces disciples immédiats de saint Paul insistent avec force sur l'étendue infinie de la miséricorde divine. Ignace déclare que l'on peut espérer le repentir pour tout homme[2], et Clément voit en Dieu celui qui est miséricordieux pour tous[3]. Si l'antiquité païenne apparaît à ces premiers Pères comme le règne spécial du prince de ce monde, « durant lequel les puissances infernales ont exercé leur magie, » tout ne leur semble pas diabolique dans l'époque qui a précédé l'avénement du Christ, car tandis que le philosophe Aristide cherche les échos de la conscience dans l'ancienne philosophie, Clément de Rome invoque la fable du Phénix à l'appui de la résurrection[4], de même plus tard les apologistes du second siècle invoqueront les faux oracles des Sibylles. Il se trompait sans doute dans son appréciation d'une légende absurde, mais il avait raison de penser que Dieu n'a pas laissé un seul jour sans manifestations de la vérité la masse du genre humain. Si le passé le plus obscur a été déjà éclairé par la lumière divine, combien plus l'avenir n'en est-il pas illuminé? Une joyeuse espérance rayonne dans les lettres de Clément, de Polycarpe et d'Ignace. Ils ont tous compris que la fin des temps n'est pas si prochaine que

[1] Clément, *Ad Corinth*, XXVIII.
[2] Ἔστι γὰρ ἐν αὐτοῖς ἐλπὶς μετανοίας. (Ignace, *Ad Ephes.*, II.)
[3] Ὁ οἰκτίρμων κατὰ πάντα. (Clément, *Ad Corinth.*, c. XXIII.)
[4] *Id.*, c. XXV.

l'avait cru l'Eglise primitive. Ils ne décrivent point l'avenir avec des couleurs éclatantes, mais ils se bornent à dire avec Ignace : « Ce qui est déjà parfait et accompli en Dieu a pris son commencement quand l'astre radieux du Fils a brillé, chassant toute la magie du démon, alors que tous les liens ont été brisés, et que le règne du mal et de l'ignorance a été aboli [1]. »

L'épître faussement attribuée à Barnabas se distingue de la tendance que nous venons d'étudier par une opposition au judéo-christianisme beaucoup plus tranchée. Elle donne une interprétation des institutions du judaïsme qu'on ne saurait attribuer à un ancien lévite. Il est du reste prouvé qu'elle a été écrite après la ruine de Jérusalem. Elle ne peut donc être de Barnabas, qui était mort longtemps avant cet événement [2]. La lettre émane d'un païen converti, et s'adresse à des païens de naissance. Comment un Juif d'origine se fût-il exprimé ainsi : « *Avant de croire en Dieu, notre cœur était plein d'idolâtrie* [3] ? » L'auteur nous apprend qu'il est évangéliste ou docteur [4]. Sa lettre remonte à la plus haute an-

[1] Ἀρχὴν δὲ ἐλάμβανε τὸ παρὰ θεῷ ἀπηρτισμένον. (Ignace, *Ad Ephes.*, III.)

[2] Il est dit de Jérusalem qu'elle a été détruite par les gentils : Καθηρέθη ὑπὸ τῶν ἐχθρῶν. (*Ep. Barnab.*, c. XVI.) Barnabas était mort à cette époque. Dès l'an 62 on voit Marc, son cousin et compagnon, dans la société de Paul (Coloss. IV, 10), puis dans celle de Pierre (1 Pierre V, 3). L'ancienne tradition de l'Eglise place son martyre entre l'an 53 et l'an 57. (Hœfele, *Prolegom.*, XI.)

[3] Πλήρης εἰδωλολατρείας. (*Id.*, XVI.) Au chap. V, il est dit : « Scriptum est enim de illo, quædam ad populum Judæorum, quædam *ad nos.* »

[4] Διδασκάλος. (*Id.* c. I)

tiquité, car il parle de la ruine de Jérusalem dans des termes qui démontrent que l'événement est récent[1]. Il se pourrait qu'il eût été à la tête de l'Eglise d'Alexandrie ; il est certain du moins que sa doctrine appartient au type alexandrin[2]. On retrouve chez lui l'esprit d'Apollos ; la symbolique hardie qui nous a frappé dans l'épître aux Hébreux est poussée à l'extrême. La lettre attribuée à Barnabas ne se contente pas d'une simple interprétation de l'ancienne alliance ; elle transforme complétement le passé. Le symbole n'est plus le commentaire des institutions mosaïques ; il se substitue à elles, ou plutôt il les détruit. La question abordée par l'auteur est la grande question du premier siècle, le rapport du christianisme et du judaïsme. Afin d'amener ses lecteurs à la connaissance profonde de la vérité ou *à la gnose*[3], il établit qu'entre le judaïsme et le christianisme, il n'y a aucune différence réelle ; il le prouve en dégageant l'ancienne alliance de tout ce qui lui semble une superfétation humaine. Sous prétexte d'opérer cette épuration, il en rejette les éléments les plus essentiels. C'est ainsi qu'il prétend que le sacrifice du cœur est seul d'institution divine ; tout sacrifice matériel est d'invention humaine, d'après les prophètes eux-mêmes, qui ont réclamé l'immolation intérieure[4]. Le même raisonnement est appliqué à la circoncision : « Dieu

[1] « Cum *videritis* tanta signa et monstra in populo Judæorum. » (*Id.*, c. XVI.)

[2] Clément d'Alexandrie est l'auteur le plus ancien qui attribue cette épître à Barnabas. (*Stromat.*, II, 6.)

[3] Ἵνα μετὰ τῆς πίστεως ὑμῶν τελείαν ἔχητε καὶ τὴν γνῶσιν.

[4] *Idem*, c. III.

n'a pas commandé, dit-il, la circoncision de la chair, et si les Juifs l'ont pratiquée, c'est sur la foi d'un mauvais ange[1]. » Les ordonnances sur les aliments, toutes spirituelles et symboliques dans la pensée de Dieu, ont été prises à la lettre par le peuple incrédule et grossier[2]. Ni l'institution du sabbat, ni celle du temple n'ont été mieux comprises. Au lieu de voir dans le sabbat le symbole de l'ère de sainteté et de bonheur qu'inaugurera le retour du Fils, après six mille ans de labeurs et de souffrances, les Juifs en ont fait une fête mesquine; au lieu de consacrer à Dieu un temple spirituel, dans leur cœur sanctifié, ils lui ont bâti une maison de pierre. « Dieu habite lui-même en nous, dans notre domicile. Et comment y habite-t-il? Le Verbe qui annonce la foi, qui nous convoque à ses promesses, sagesse de la vie, lumière de la pensée, prophétise dans nos âmes et habite en nous... Il nous introduit dans le temple immortel[3]. » Le peuple qui a commis cette confusion grossière, a été rejeté de Dieu dès le jour où il reçut la loi. Moïse, en descendant du Sinaï, a brisé les tables de pierre en signe de cette réjection[4]. Ainsi, tandis que l'auteur de l'épître aux Hébreux reconnaissait l'institution divine de l'économie mosaïque, et en faisait admirablement ressortir la valeur préparatoire, l'auteur de l'épître attri-

[1] « Præcepit enim Dominus circumcisionem non carnis esse faciendam; illi autem præceptum hoc transgressi sunt, quia malus angelus decepit illos. » (c. IX.)

[2] *Idem*, c. X.

[3] Ὁ λόγος αὐτὸς ἐν ἡμῖν προφητεύων αὐτὸς ἐν ἡμῖν κατοικῶν. (*Id.*, c. XVI.)

[4] *Idem*, c. IV.

buée à Barnabas, anéantit en réalité l'Ancien Testament, et impute au démon la plupart des ordonnances consignées dans les livres sacrés des Juifs. Il y a là un germe funeste, que le gnosticisme développera hardiment plus tard. Aussi bien, cette dépréciation du mosaïsme, n'est pas au profit du christianisme. La doctrine de Paul, pour être exagérée, n'en est pas moins faussée. L'auteur a puisé abondamment à la source de ses écrits polémiques. C'est de là qu'il a appris que les Juifs ont un voile sur les yeux quand ils lisent Moïse ; c'est à lui qu'il emprunte la distinction tranchée entre l'ancienne et la nouvelle alliance. Ses idées sur la croix du Calvaire, qu'il voit préfigurée dans tout l'Ancien Testament, ont la même origine. Mais sur tous ces points, il altère la pensée de l'Apôtre. D'une part il ne reconnaît pas comme lui le côté divin du mosaïsme, et de l'autre, il ne comprend que très imparfaitement le sens de la rédemption. Il proclame explicitement la divinité de Jésus-Christ [1]. Sa gloire est si grande que s'il ne l'avait pas voilée par l'incarnation, nous n'eussions pu la supporter [2]. Il dit, après saint Paul, que nous avons la vie éternelle par sa croix, et que nous avons obtenu la rémission des péchés par son sang [3]. Mais si la formule est orthodoxe, l'interprétation qu'il en donne l'est fort peu. A l'en croire, le grand résultat de la mort du Sauveur a été de combler la mesure des péchés des Juifs, de rendre leur réjection définitive, et de leur substituer dans l'élection de Dieu

[1] Ἐν αὐτῷ πάντα καὶ εἰς αὐτόν. (*Id.*, c. XII.)
[2] Τότε ἐφανέρωσε ἑαυτὸν υἱὸν θεοῦ εἶναι. (*Id.*, c. V.)
[3] *Idem*, c. V, VI.

un nouveau peuple racheté des ténèbres, et rendu digne de pratiquer sa volonté[1]. L'auteur méconnaît le vrai caractère du christianisme, par le même motif qui lui fait méconnaître le caractère du judaïsme. L'une et l'autre économie sont envisagées par lui bien plutôt comme une révélation de la loi de Dieu, que comme l'accomplissement progressif d'une œuvre de rédemption. « Pour nous, dit-il, comprenant les commandements comme il faut les comprendre, parlons selon la volonté du Seigneur[2]. » L'auteur de l'épître attribuée à Barnabas était loin de prévoir qu'il favorisait une réaction judaïque au sein de l'Eglise. En réalité, tout en paraissant établir avec plus de force que ses devanciers la supériorité du christianisme sur le mosaïsme, il identifiait les deux économies. En effet, le judaïsme bien compris, dégagé des fausses interprétations, n'était pas autre chose à ses yeux que le christianisme. Cette conclusion n'est plus possible quand l'Evangile est présenté avant tout comme une rédemption. Le christianisme alors a une valeur unique, incomparable; lui seul a opéré la réconciliation entre la terre et le ciel par le sang de la croix, et il s'élève au-dessus du judaïsme de toute la distance qui sépare le type de la réalité, l'ombre du corps. L'auteur de l'épître attribuée à Barnabas a eu de nombreux disciples qui, laissant de côté ses exagérations, acceptant la pensée fondamentale que l'ancienne et la nouvelle alliance sont identiques en substance, en ont conclu que

[1] Ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ εἰς τοῦτο ἦλθεν ἐν σαρκὶ ἵνα τὸ τέλειον τῶν ἁμαρτιῶν κεφαλαιώσῃ τοῖς διώξασιν τοὺς προφήτας αὐτοῦ. (*Id.*, c. V.)

[2] *Idem*, c. IX.

l'Eglise peut reposer sur les mêmes bases que la théocratie. Il se trouve ainsi avoir favorisé à la fois deux tendances déplorables, le gnosticisme et le catholicisme. Il a fourni au premier une arme dangereuse en développant outre mesure l'interprétation allégorique des textes sacrés. Saint Paul et Apollos s'en étaient servis avec modération. L'auteur en a abusé pour soutenir sa thèse, que le christianisme entier est déjà renfermé dans le judaïsme. Il ne recule pas devant les allégories les plus forcées, et souvent les plus ridicules. Si Moïse éleva les mains pour prier, il les éleva en forme de croix, et il a prophétisé clairement par cet acte la crucifixion[1]. Quand Abraham a circoncis 318 de ses serviteurs, il a voulu, par ces chiffres symboliques, annoncer que Jésus-Christ serait crucifié[2]. Avec de tels procédés exégétiques, il n'est pas de doctrine que l'on ne puisse trouver dans les saintes Ecritures. Le judaïsme égyptien, en les léguant à l'Eglise, et tout spécialement à l'Eglise d'Alexandrie, lui fit plus de mal que par toutes les persécutions qu'il suscita contre elle.

L'auteur de l'épître attribuée à Barnabas annonce le retour glorieux du Christ sur la terre pour inaugurer le vrai repos sabbatique et mettre fin au règne des impies par un solennel jugement[3]. L'avenir de l'Eglise fut peint avec des couleurs bien plus vives par un évêque d'Asie Mineure, contemporain des pères apostoliques et qui fut

[1] *Ep. Barnabas*, c. XII.
[2] Le nombre 18 est indiqué en grec par les lettres I et H, qui sont les deux premières lettres du nom de Jésus. Le nombre 300 est indiqué par T qui figure la croix. (*Id.*, c. IX.)
[3] *Idem*, c. XV.

le premier des millénaires. Pappias, évêque à Hiérapolis en Phrygie, obtint un grand crédit dans l'ancienne Eglise, beaucoup plus comme l'écho que comme l'interprète de la tradition primitive. Il était d'une intelligence faible, mais il pouvait se vanter avec raison d'avoir entendu les disciples des apôtres [1]. Il avait écrit un livre sur les discours du Seigneur. Puisant à la source abondante alors de la tradition orale, il s'était montré beaucoup plus empressé à enrichir son trésor qu'habile à discerner le vrai du faux. Il accueillait sans critique les plus absurdes légendes [2]. Pappias était Phrygien de naissance, et il avait conservé l'esprit superstitieux de son pays. Vivant dans la société des disciples de saint Jean, probablement lecteur assidu de son Apocalypse, il avait interprété le livre des révélations dans un sens grossier, prenant au pied de la lettre tout ce qui était symbolique et arrivant ainsi par un détour à rejoindre le matérialisme juif. « Les jours viendront, disait-il, où les vignes auront chacune dix mille pieds, et sur chaque pied de vigne dix mille ceps, et sur chaque cep dix mille sarments, et sur chaque sarment dix mille grappes, et sur chaque grappe dix mille grains, et chaque grain donnera vingt-cinq mesures de vin. Et quand un saint prendra l'une des grappes, la grappe voisine lui dira : « Béni du Seigneur, prends moi, je suis meil-

[1] Σφόδρα γὰρ σμικρὸς ὤν τὸν νοῦν. (Eusèbe, *H. E.*, III, 39; Jérôme, *De virus illustrib.*, c. XVIII.)

[2] C'est ainsi qu'il rapportait de la manière la plus singulière la mort de Judas. D'après lui, il aurait tellement enflé après son crime, qu'il aurait été écrasé par un char sur une route très large qu'il occupait presque en entier. (Voir Routh, *Reliq. sacræ.*, I, p. 9.)

leure que celle que tu as choisie [1]. » La description continue sur le même ton, passant en revue les divers fruits de la terre. Il paraît probable qu'Irénée s'appuie sur l'opinion de Pappias quand il prétend, d'après le témoignage des anciens, que les élus glorifiés seront placés dans des demeures diverses, selon leurs mérites. Les uns seront introduits au ciel, les autres goûteront les délices du paradis, d'autres enfin habiteront la Jérusalem nouvelle. Dieu sera vu partout dans la mesure de la dignité de chacun. Pappias trouvait dans la parabole du semeur la preuve de cette hiérarchie future. « Toutes choses, disait-il, sont de Dieu, qui donne à chacun l'habitation qui lui convient [2]. » L'évêque d'Hiérapolis ne devait avoir que trop de disciples disposés à compléter ces vues grossières sur l'avenir de l'Eglise. Le même passage d'Irénée nous apprend qu'il professait ouvertement la subordination du Fils au Père : « Telle est, disait-il, d'après l'évêque de Lyon, la hiérarchie de ceux qui sont sauvés. Ils s'élèvent par ces degrés, et par l'esprit ils remontent au Fils et par le Fils au Père, jusqu'à ce que le Fils ait remis son œuvre au Père [3]. »

Il ne nous reste plus à mentionner que le curieux livre connu dans l'antiquité chrétienne sous le nom du *Pasteur d'Hermas*, qui fut investi pendant longtemps d'une autorité presque apostolique et prit place, dans beau-

[1] Irénée, *Contr. Hæres.*, V, 33; Routh, *Reliq. sacræ*, I, 9.
[2] Routh, *Reliq. sacræ*, I, 10.
[3] « Hanc esse subordinationem eorum qui salvantur et per hujusmodi gradus proficere, et per Spiritum quidem ad Filium, per Filium autem ascendere ad Patrem. » (Irénée, *Contr. Hæres.*, lib. V, c. XXVI.)

coup d'Eglises, auprès des écrits des apôtres. Œuvre d'un auteur anonyme, membre laïque de l'Eglise de Rome dans la première moitié du second siècle [1], il nous présente un tableau animé de cette Eglise. La forme du livre est très saisissante; il se compose d'une suite d'allégories bien choisies, parfois fort belles, d'autres fois trop compliquées. On y retrouve le souffle de l'ancien prophétisme, son austérité passionnée, sa véhémente indignation contre le péché, son éclat sombre, mais tout cela affaibli ou exagéré, comme on pouvait l'attendre d'un ouvrage de seconde main, où l'imitation se fait sentir à chaque page. C'est une traduction romaine de la grande poésie biblique. Le tableau manque d'horizon, tant les contours sont achevés; toutes les images sont complètes, l'imagination n'a plus rien à rêver. Aussi ces allégories symétriques ont-elles un cachet

[1] La date de l'écrit est parfaitement fixée par Hilgenfeld (*Apostol. Væter*, 139-165). Le *Pasteur d'Hermas* appartient évidemment à l'âge de transition. Les apôtres sont morts (Vision III, 5); l'Evangile a été proclamé dans le monde entier (Simil. III, 9). Il y a déjà eu de sanglantes persécutions; d'autres s'approchent. Le système épiscopal n'est pas constitué (Vision II, 4; III, 9; Simil. IX, 31, 27). Cependant son triomphe se prépare. Tous ces traits nous ramènent au commencement du second siècle. L'antiquité du *Pastor Hermas* est hors de doute. Voir Irénée, *Adv. Hæres.*, IV, 20; Clément, *Stromat.*, I, 29; VI, 15; Origène, *Explanat. in Rom.*, XVI, 14. Ce dernier, identifiait Hermas à l'Hermas de l'*Epître aux Romains*; mais d'après ce que nous avons dit, l'auteur de l'épître n'était pas contemporain des apôtres. Le canon de Muratori l'identifie à Hermas, le frère de l'évêque Pius, qui vivait au milieu du deuxième siècle; mais à cette époque le système hiérarchique était bien plus avancé que le *Pastor* ne le donne à penser. Le fameux faussaire Simonides avait prétendu donner le texte grec du *Pastor Hermas*; mais Tischendorf a prouvé, dans une dissertation approfondie, que ce texte prétendu original n'était qu'une traduction d'une ancienne traduction latine. (Voir *Patr. apostol.*, édit. Dressel; *Prolegomene*, XLIV.) Dressel a publié cette traduction qui est la plus ancienne de toutes; nous citons d'après ce texte.

éminemment prosaïque. Une esquisse rapide de l'ouvrage en fera saisir le caractère.

Son titre est emprunté à la vision par laquelle commence le second livre. « Comme je priais à la maison, couché sur mon lit, entra un homme d'une figure vénérable, vêtu comme un berger, ayant un manteau de blanche peau de brebis, portant une besace sur le dos et tenant une verge dans la main. Il me salue... Ne me connais-tu pas, dit-il? Je suis le pasteur à qui tu as été confié[1]. » On sait avec quelle prédilection l'antiquité chrétienne reproduisait le symbole du bon pasteur; elle ne se lassait pas de le graver sur les sarcophages et dans les catacombes. Le livre d'Hermas en reçut son nom. Il est divisé en trois parties. La première comprend les Visions, la seconde les Commandements et la troisième les Similitudes. En réalité, c'est une prédication de repentance présentée sous trois formes différentes. Hermas, le porteur de ces révélations, nous est montré au début du livre se lamentant d'avoir nourri un désir coupable. Les cieux sont fermés sur lui, et il se demande comment il apaisera Dieu. Soudain une femme âgée, vêtue de blanc, assise sur le siége où s'assoient les évêques, lui apparaît[2]. Cette femme figure l'Eglise. Elle tend à Hermas un livre dans lequel sont consignés ses péchés. Il a négligé de maintenir sa maison dans l'humilité et dans la piété. Avec les richesses les soucis du monde

[1] « Ego sum ille pastor, cui traditus es. » (*Herm. Past.*, lib. II; *Proœmium.*)

[2] « Veniens quædam femina senior, in veste limpida. » (Visio I, 2.)

y ont abondé. Ses fils n'ont pas été réprimés par lui, et sa femme n'a pas su brider sa langue. Hermas doit être tout d'abord un prédicateur de la repentance auprès des siens[1]. Mais sa mission s'élargit bientôt, et c'est à toute l'Eglise de Rome qu'il doit porter l'austère message[2]. Les péchés des saints qui ont offensé Dieu jusqu'à ce jour leur seront pardonnés s'ils se repentent de tout leur cœur et entrent résolûment dans une voie nouvelle. « Heureux êtes-vous, ô vous qui endurerez l'affliction qui s'approche ! Le Seigneur a juré par son Fils ! quiconque reniera son Fils sera destitué à jamais de la vie éternelle[3].

Dans la troisième vision, la même femme qui est apparue à Hermas se montre à lui de nouveau. Elle lui annonce le triomphe de l'Eglise. Celle-ci est représentée sous l'image d'une tour bâtie sur les eaux avec de larges pierres carrées[4]. Les eaux figurent le baptême et les pierres carrées les apôtres et les pieux évêques. Six jeunes gens travaillent à sa construction : ce sont les anges. Les pierres sont les hommes. Quand elles sont tirées des profondeurs de la terre, elles s'adaptent de suite à la structure de l'édifice : ce sont les martyrs ; quand elles sont ramassées sur le sol, elles doivent être polies et taillées : qui n'y reconnaîtrait les chrétiens jeunes dans la foi? D'autres pierres sont déposées comme informes non loin de la tour : ce sont les chrétiens tombés

[1] « Semen tuum deliquit in Domino. » (Vis. II, 2.)
[2] « Dic ergo prioribus ecclesiæ ut corrigant vias suas ad justitiam. (Vis. III, 2.)
[3] « Desperatos haberi a vita sua. » (Vis. II, 2.)
[4] Visio III, 2.

inclinant au repentir. D'autres sont jetées au loin et roulent jusque dans les flammes : ce sont les âmes impénitentes. Poussant son allégorie à outrance, l'auteur cherche des symboles dans la forme spéciale de chaque pierre. Enfin les vertus chrétiennes sont représentées par six jeunes filles entourant la tour. Dans une dernière vision, les châtiments qui vont atteindre le monde et l'Eglise sont symbolisés par une bête immense qui vomit la flamme et dont les pieds soulèvent une poussière épaisse qui obscurcit le soleil [1].

Le second livre, qui renferme les commandements du bon pasteur, indique la voie de la vraie repentance. La foi en Dieu, la pratique de l'aumône, la sincérité, la droiture, la pureté, la patience, y sont recommandées avec force. L'influence de l'esprit de ténèbres, ce mauvais génie qui combat le bon génie de chaque homme, est vivement dépeinte [2]. Enfin l'Eglise est mise en garde contre le faux prophétisme qui la menace.

Le livre troisième, ou le livre des similitudes, reprend et développe à l'infini le thème traité dans le premier, parfois avec une grande beauté. « L'ange me montra des arbres dépouillés de leurs feuilles qui paraissaient tous arides, car ils étaient tous semblables. Et il me dit : Tu vois ces arbres? — Je les vois tous également stériles, répondis-je. — Ces arbres que tu vois représentent ceux qui sont dans la vie terrestre. — Pourquoi donc sont-ils tous semblables ? — Parce que, dit-il, ni les justes, ni les injustes, ne se distinguent dans ce

[1] « Bestia hæc forma est tribulationis magnæ. » (Visio IV, 2.)
[2] Mandatum VIII.

siècle, car ils se ressemblent au dehors. Ce siècle est l'hiver des justes; ils ne se distinguent pas encore des pécheurs avec qui ils habitent. Pendant l'hiver, en effet, quand les feuilles sont tombées, on ne sait parmi les arbres quels sont ceux qui sont arides et ceux qui sont fertiles[1]. » L'éternité est comme le printemps des âmes, elle révélera leur véritable état. Dans la similitude du fond de terre, le *Pasteur d'Hermas* nous apprend quel est le plus sûr moyen d'obtenir la faveur de Dieu. Le maître d'une vigne a ordonné à l'un de ses serviteurs d'attacher la vigne aux pieds qui doivent la soutenir, lui promettant la liberté, s'il s'acquitte convenablement de cet office. Non content de faire ce qui lui est commandé, le serviteur, dans son zèle, arrache toutes les mauvaises herbes de la vigne; aussi est-il élevé à de grands honneurs. Il devient cohéritier du fils du roi. Le moyen infaillible d'être richement béni de Dieu, c'est donc de faire plus qu'il ne commande[2]. L'auteur n'est pas satisfait de ce premier sens; il demande à sa similitude de plus profonds symboles, et finit par y voir le type de la gloire du Rédempteur. Le serviteur qui arrose le champ de ses sueurs figure le corps de Jésus-Christ, qui a enduré tant de maux pour nous, et qui est glorifié maintenant dans le ciel, assis à la droite de Dieu, participant au règne de l'Esprit divin qui l'animait et auquel il a obéi. L'humanité du Christ n'est-elle pas assise depuis la rédemption sur le trône de Dieu lui-même[3]? Dans les deux similitudes suivantes, deux pasteurs apparaissent. L'un

[1] « Hoc enim seculum justis hyems est. » (Similitude III.)
[2] Simil. V, 3. — [3] Simil. V, 6.

a des vêtements éclatants et le visage riant; le troupeau qu'il conduit a le même aspect de félicité terrestre. Il représente l'impénitence avide de jouissances. L'autre pasteur est de haute taille, sa figure est sauvage; il a en main une verge noueuse et un fouet; il reçoit les brebis du berger aux brillants vêtements et les conduit dans un lieu horrible, où elles se repaissent d'épines et de ronces. C'est l'ange des châtiments divin[1], ou l'ange de la pénitence proportionnant la peine au péché de chacun.

Les âmes sont en effet plus ou moins atteintes par le mal. Cette différence dans leur état spirituel est figurée par les rameaux d'un saule, qu'un envoyé de Dieu coupe avec sa serpe, et qui sont tantôt complétement arides, tantôt à moitié desséchés et toujours inégalement verdoyants[2]. Le troisième livre se termine par une allégorie prolongée qui peint de nouveau les destinées de l'Eglise. Du haut d'une montagne, Hermas voit se dérouler sous ses yeux une vaste plaine. Une pierre immense est au milieu, capable de porter le monde[3]. Une porte y a été pratiquée. Cette pierre et cette porte représentent le Christ; la création repose sur lui, et il est en même temps la porte nouvelle par laquelle on entre au ciel. Douze vierges l'entourent. Ce sont les vertus chrétiennes, « les esprits saints[4]. » Sur la pierre s'élève

[1] Οὗτός ἐστιν ὁ ἄγγελος τῆς τιμωρίας. (Simil. VI, 3.)
[2] Simil. VII, 5.
[3] « Eaque petra altior illis montibus erat, ut possit totum orbem sustinere. » (Simil. IX, 2.)
[4] « Sancti spiritus sunt. » (Simil. IX, 13.)

une tour, image de l'Eglise. Six hommes vénérables, accompagnés d'une multitude de travailleurs, entreprennent l'édification de la tour sur l'invitation des vierges en robes blanches; ce sont les anges. Le Sauveur lui-même, qui avait déjà été symbolisé par la pierre et la porte, reparaît au milieu d'eux sous l'image d'un homme colossal, dépassant la tour par sa haute taille [1]; il examine les pierres qui sont offertes pour la bâtisse, et fait emporter celles qui ne conviennent pas par des femmes belles et sauvages, couvertes de vêtements noirs, qui marchent les cheveux dénoués : ce sont les convoitises mondaines [2].

Les pierres sont extraites de la plaine et de douze collines environnant la plaine, présentant chacune un aspect différent, type d'un état d'âme particulier. Toutes les idées favorites de l'auteur reparaissent dans cette espèce de psychologie symbolique. Il signale avec détail les péchés graves qui sont incompatibles avec l'existence d'une Eglise : l'infidélité impénitente, l'enseignement du mal et de l'erreur, l'amour des richesses, le doute et la tiédeur, l'orgueil du savoir, les divisions schismatiques, l'abus des charges ecclésiastiques. Le repentir est proposé comme le remède unique à tous ces maux, pour quiconque ne s'est pas absolument endurci. Les croyants qui ont la foi de l'enfant, les martyrs, les évêques et les diacres fidèles, sont semblables à de beaux arbres plantés sur la colline. Tous entrent

[1] « Ille autem vir dignitosus virgam tenens in manu, ut singulos lapides consideraret, eamdem turrem diligenter circuibat. » (Simil. IX, 6.)
[2] Simil. IX, 9.

dans la tour au nom de Jésus-Christ, et reçoivent le baptême. Les saints de l'ancienne alliance sont eux-mêmes reçus, car les apôtres leur ont administré le sacrement dans le *scheol*[1] ou le séjour de la mort. L'auteur montre, dans cette allégorie, une certaine intelligence de la succession progressive des révélations de Dieu; les diverses catégories de pierres admises dans la tour représentent les saints des diverses périodes de l'histoire religieuse depuis les patriarches jusqu'aux apôtres. S'il y a une grande incohérence d'images dans cette similitude, le fil de la pensée n'est jamais rompu. L'unité est dans les idées, si elle n'est pas dans les symboles. La dernière page du livre en résume tous les enseignements. Hermas se range sous la houlette du divin pasteur, et ouvre sa maison aux vierges en vêtement blanc. « Quiconque, lui est-il dit, marche dans ces commandements, vivra et sera heureux; quiconque les négligera, ne vivra pas et sera malheureux. Si vous ne vous hâtez, la tour s'achèvera et vous en serez exclus[2]. »

Le type doctrinal qui domine dans le *Pasteur d'Hermas* a été diversement apprécié. On y a vu le judéo-christianisme le plus grossier, l'ébionitisme pur[3] ou bien l'ébionitisme mélangé de quelques éléments gnostiques, comme l'hérésie de d'Ecelsaï[4]. Cette appréciation se fonde sur la manière absolue dont l'auteur formule le monothéisme : « Crois, lisons-nous dans le premier des

[1] « Ipsi apostoli descenderunt cum illis in aquam. » (Simil. IX, 16.)
[2] « Nolite tarde facere, ne consommata structura turris. » (Simil. X, 4.)
[3] Schwegler, *Nachapost. Zeit.*, p. 338.
[4] Hilgenfeld, *Apost. Væt.*, 165-179.

commandements énumérés au second livre, crois, avant tout, qu'il est un seul Dieu qui a tout créé et achevé, et tout tiré du néant. Il est la tête de l'univers, seul immense; nulle parole ne peut le définir, nul esprit ne peut le saisir [1]. » Ce passage trouve son complément dans les nombreux textes où Jésus-Christ est présenté comme le Fils de Dieu. « Le Fils de Dieu, dit l'auteur, est plus ancien qu'aucune autre créature [2], car il a été le conseiller de son Père pour constituer la créature qui existe en lui. Il est comme la pierre angulaire de la création, le rocher sur lequel repose l'Eglise [3], la porte par laquelle on y est introduit. Tous ceux qui portent son nom et lui demeurent fidèles seront sauvés. Personne n'entre vers Dieu le Père, si ce n'est par son Fils [4]. » On ne saurait concilier de telles déclarations avec l'ébionitisme. La circoncision n'est pas même mentionnée; la loi judaïque n'est jamais invoquée; aucun des commandements du deuxième livre n'est emprunté à l'Ancien Testament. L'auteur attribue sans détour la rédemption de nos péchés aux souffrances de Jésus-Christ. « Le Fils de Dieu, dit-il, a beaucoup travaillé et souffert, afin d'effacer le péché, et après l'avoir effacé, il a donné à son peuple une loi nouvelle [5]. »

Le *Pasteur d'Hermas* n'est donc pas un produit de l'ébionitisme; il porte aussi le sceau de la doctrine de saint

[1] Πρῶτον παντῶν πίστευσον, ὅτι εἷς ἐστιν ὁ θεός. (Mandat. I.)
[2] « Filius Dei antiquior est totius creaturæ Dei. » (Simil. IX, 12.)
[3] « Petra Filius Dei est. » (Simil. IX, 12.)
[4] « Nemo intrat ad Deum Patrem ejus nisi per Filium. » (Simil. IX, 1.)
[5] « Filius Dei plurimum laboravit, plurimumque perpessus est, ut aboleret delicta eorum. » (Simil. V, 6. Voir Ritschl, ouvr. cité, p. 278.)

Paul. Toutefois, on sent que cette doctrine est de moins en moins comprise; souvent même elle est totalement dénaturée. Si le judaïsme ne reparaît pas sous sa forme première, l'esprit judaïque rentre dans l'Eglise par une large brèche. Nous avons vu que le dogme capital de saint Paul, la justification par la foi, a subi de graves altérations dans les lettres des premiers Pères apostoliques. Ils répètent bien la formule, mais ils abritent, sous le pavillon de l'orthodoxie, des idées contradictoires. Les bonnes œuvres ne sont pas rattachées à la foi comme des conséquences à leurs principes, ou comme des rameaux à leur souche. Les œuvres se produisent parallèlement à la foi au lieu d'en sortir comme l'eau de la source. Cette tendance, très marquée dans l'épître attribuée à Barnabas, l'est bien plus dans le *Pasteur d'Hermas*. L'auteur ne parle qu'incidemment de la rédemption; il présente le christianisme essentiellement comme une loi [1]. La foi n'est que le premier des commandements [2]. Cette loi doit sans doute être gravée dans le cœur de l'homme, et y faire habiter Dieu [3]. Toutefois, on ne peut se dissimuler que le légalisme ne prédomine et ne porte une grave atteinte à la notion du salut gratuit. De là découlent toutes les erreurs qui abondent dans le *Pasteur d'Hermas*. De là cette espèce de casuistique du repentir, substituée à la simplicité de l'Evangile, qui convie indifféremment tous les pécheurs et tous les chrétiens tombés à la tristesse selon Dieu [4].

[1] Simil. V, 6; VIII, 3. — [2] Mandat. I. — [3] Simil. V, 4.
[4] « Pœnitentia justorum habet finem. Completi sunt dies pœnitentiæ omnibus sanctis, nam et gentibus pœnitentia est usque ad novissimam

De là cette funeste idée que les peines sont dans la vie présente proportionnées aux fautes, afin d'accomplir une sorte d'expiation [1]. De là cette étrange théorie d'après laquelle le chrétien peut faire plus que ce qui lui est commandé, et mériter ainsi une faveur particulière de Dieu [2]. De là surtout cet ascétisme outré, qui, sans aller jusqu'à interdire formellement les secondes noces, prétend transformer la condition du mariage [3], et paraît quelquefois confondre la possession des biens de la terre avec le péché, parce que ces biens appartiennent à Satan [4]. On voit combien de germes de catholicisme sont déjà renfermés dans ce livre, si aimé de l'ancienne Eglise. Leur développement sera retardé par l'apparition de quelques grands esprits, plus capables de comprendre saint Paul que l'auteur du *Pasteur d'Hermas*. Mais ces germes arriveront infailliblement à leur maturité, sous l'influence de l'hérésie et de ce judaïsme inconscient et naturel au cœur de l'homme, qui se reproduit incessamment sous des formes nouvelles. Le montanisme viendra bientôt donner corps à toutes ces idées, les relier en système et en tirer les dernières conséquences; tout en succombant comme secte, il laissera des traces pro-

diem. » (Visio II, 2.) « Servis enim Dei pœnitentia una est. » Les chrétiens ne peuvent se repentir qu'une fois.

[1] « L'ange du châtiment châtie les âmes selon que chacune le mérite. » (Simil. VI, 3.)

[2] « Sic autem aliquid boni feceris super mandatum Dei, majorem dignitatem tibi adquiris. » (Simil. V, 3.)

[3] « Conjugi tuæ, quæ *futura est soror tua.* » (Visio II, 2.) « Ton épouse sera désormais ta sœur. » (Voir aussi *Mandata*, IV, 4.)

[4] « Non intelligis hæc omnia aliena esse et sub alterius potestate esse. » (Simil. I, 1.)

fondes dans la doctrine et la constitution de l'Eglise orthodoxe [1].

L'auteur du *Pasteur d'Hermas* se complaît dans les fables judaïques sur les anges [2]. S'il admet la divinité de Jésus-Christ, il ne la formule pas avec précision. On ne saurait tirer de son livre une notion un peu claire sur la Trinité. Tantôt il parle de plusieurs esprits saints [3], tantôt il voit dans le Saint-Esprit l'élément de la divinité dans la personne de Jésus-Christ [4]. Cette indétermination n'a pas lieu de nous étonner, quand nous nous rappelons la faiblesse théologique de l'auteur, et le caractère général du temps dans lequel il vit, caractère éminemment pratique et dépourvu de toute puissance spéculative.

Nous avons réservé pour la fin de cette exposition dogmatique la question si importante du rapport de cette première littérature théologique avec les saintes Ecritures.

Nous y trouvons une confirmation précieuse de la véracité de l'histoire évangélique. Il faut reconnaître, du

[1] Ritschl (ouvr. cité, p. 545) assimile trop complétement la tendance du *Pastor Hermas* au montanisme. Il y a d'importantes différences à signaler, par exemple la tolérance des secondes noces et l'admission d'un premier repentir suffisant pour couvrir les plus grands péchés des chrétiens. Tertullien rejetait le *Pastoris* avec indignation : « Scriptura *Pastoris* quæ sola mœchos amat. » (*De Pudic.*, c. X.) « L'écrit du *Pasteur* qui favorise l'adultère. » Cependant si cet écrit n'a pas formulé le montanisme, il l'a préparé. (Voir Dœrner, *Lehre von der Person Christi*, p. 188.)

[2] Simil. IX, 12-14; Visio III, 4.

[3] « Virgines spiritus sancti sunt. » (Simil. IX, 13.)

[4] « Spiritui illi sancto qui creatus est omnium purus in corpore, in quo habitaret, Deus fundavit atque statuit electum corpus, quod ei placuit. » (Simil. V, 6.) Dœrner cherche à retrouver dans ce passage la distinction du *Fils* et du *Saint-Esprit* (ouvr. cité, p. 199-201). Notre interprétation nous semble plus conforme au texte.

reste, que les Pères apostoliques citent l'Evangile avec la plus grande liberté, combinent les textes et les fondent souvent les uns dans les autres. Ils puisent également à la source encore abondante de la tradition orale[1]. Ils n'ont aucune idée de l'autorité canonique des livres du Nouveau Testament, et ils ne songent pas à les mettre sur la même ligne que ceux de l'Ancien. Ils préfèrent le témoignage de la parole vivante au témoignage des écrits muets[2]. Les épîtres des apôtres ne sont pas à leurs yeux investies d'un caractère plus sacré que leur prédication. D'après Polycarpe, les lettres de saint Paul ne faisaient que suppléer à son absence [3]. Si les Pères apostoliques parlent des grands témoins du premier siècle avec le respect le plus profond, s'ils proclament qu'ils leur sont bien inférieurs, ils n'expriment nulle part la pensée que leur propre inspiration soit d'une nature absolument différente, mais ils disent expressément que tous les vrais chrétiens ont reçu la pleine effusion du Saint-Esprit [4]. Ils enseignent l'Eglise sans s'appuyer sur aucune

[1] Voir (*Ep. Clementis ad Corinth.*, c. XIII) la manière dont Clément résume le discours sur la montagne. Clément parle de faits non renfermés dans les évangiles, comme par exemple dans le chapitre XLIV, où il dit des apôtres qu'une prophétie du Seigneur les a prévenus qu'il y aurait des disputes sur le nom d'évêque. (On peut consulter dans l'ouvrage d'Hilgenfeld toute la partie qui concerne le rapport des écrits des Pères apostoliques avec le Nouveau Testament. Voir aussi Reuss, *Geschichte N. T.*, § 286-296.)

[2] Nous avons déjà cité les paroles de Pappias à ce sujet. (Eusèbe, *H. E.*, III, 39.)

[3] Παῦλος γένομενος ἐν ὑμῖν ἐδίδαξεν ἀκριβῶς καὶ βεβαίως· ὃς καὶ ἀπὼν ὑμῖν ἔγραψεν ἐπιστολάς. (Polyc., *Ad Philipp.*, III.)

[4] Πλήρης πνεύματος ἁγίου ἔγχυσις ἐπὶ πάντας ἐγίνετο. « Une pleine effusion du Saint-Esprit a été répandue sur tous. » (Clém., *Ad Cor.*, II.) On invoque contre cette assertion le passage suivant d'Ignace : « Je ne vous donne pas des ordres comme Pierre et Paul; ils étaient apôtres, et

autre autorité que celle de Dieu et de Jésus-Christ. L'auteur du *Pasteur d'Hermas* prétend apporter aux chrétiens de Rome les avertissements du Seigneur, au même titre que saint Jean dans l'Apocalypse. Un passage très curieux de ce livre nous révèle la vraie pensée de l'Eglise sur l'inspiration à cet âge de transition. « Comment, demande Hermas au Seigneur, distinguer entre le vrai prophète et le faux prophète? — Tu connaîtras, lui est-il répondu, le vrai prophète à ses discours et le faux prophète qui n'a pas le Saint-Esprit par sa vie. En effet, le prophète qui a reçu le Saint-Esprit du ciel est doux et modeste. Il s'abstient de tout mal. Eprouve donc les prophètes par leur vie. Donne ta confiance à l'esprit saint qui vient de Dieu, mais n'en donne point à l'esprit vain et terrestre, dans lequel ne réside aucune vertu parce qu'il vient du diable [1]. » L'ancienne Eglise, au commencement du second siècle, croyait donc posséder encore l'inspiration; mais elle sentait combien il était dangereux d'accepter tout enseignement qui se

moi je suis condamné; ils étaient libres, et moi je suis esclave jusqu'à présent (Οὐχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσομαι). » (*Ad Roman.*, II.) Mais il est évident que dans ce passage Ignace oppose surtout sa condition humiliante du moment à la condition glorieuse des apôtres. Quand Clément dit aux Corinthiens que Paul leur a parlé πνευματίκως, il emploie cette expression dans le sens où Paul l'employait lui-même 1 Cor. II. Mais il ne ressort d'aucune de ces déclarations que les apôtres, pour les Pères apostoliques, eussent un genre d'inspiration qui leur fût exclusivement propre, bien que leur autorité comme témoins immédiats de Jésus-Christ fût mise au-dessus de toute autre autorité. Le passage où Polycarpe fait une citation de Paul dans des termes qui supposeraient un canon du Nouveau Testament déjà formé appartient à la traduction latine (« Ut his scripturis doctum est »). Voir Polyc., *Ad Philipp.*, c. XII.

[1] « Per sermonem cognosces prophetam; pseudoprophetam qui spiritum divinum non habet, de secta vitæ ejus probabis. » (Mandat. XI, 1.)

donnait comme inspiré : elle se préoccupait de la manière de discerner entre l'inspiration vraie et l'inspiration fausse, sans tracer encore la ligne de démarcation qui devait distinguer plus tard l'âge apostolique de tous les âges suivants. Les hommes de cette époque n'en étaient pas capables. Appartenant en partie à l'Eglise primitive, ayant vécu avec ceux qui en étaient les colonnes ou avec leurs disciples immédiats, comment auraient-ils distingué avec certitude entre leurs écrits et ceux d'un Apollos et d'un Luc, comme eux compagnons des apôtres ? Il fallait qu'un certain temps s'écoulât pour que l'Eglise, par la comparaison des uns et des autres, prononçât un jugement propre à fixer la canonicité. Elle l'a fait plus tard comme nous le verrons, sans suivre une méthode bien exacte, mais avec la sûreté du sentiment chrétien pour l'ensemble des écrits canoniques. C'est, en définitive, la conscience chrétienne qui a prononcé sur les Ecritures et qui a constitué le canon. Nous croyons fermement qu'elle a reçu pour cette tâche délicate l'assistance de l'Esprit, « qui seul juge des choses divines. » Si l'on peut en appeler de son arrêt sur tel ou tel point de détail, sur ceux précisément où elle-même a été divisée, il subsiste dans tout ce qu'il a d'essentiel. Rien ne contribue davantage à en établir la légitimité que de comparer les écrits des premiers Pères aux livres du Nouveau Testament.

CHAPITRE VI.

LES ÉGLISES DE LA TRANSITION.

---

§ I. — *Les hérésies.*

Des deux hérésies contre lesquelles l'Eglise chrétienne a dû constamment lutter, l'hérésie judaïsante et l'hérésie païenne, la première la préoccupe beaucoup moins que la seconde à cette époque; voilà pourquoi l'esprit légal du judaïsme s'infiltre avec tant de facilité dans son dogme et son organisation.

L'événement décisif dans l'histoire du judéo-christianisme est la fondation d'Ælia-Capitolina sur les ruines de Jérusalem. Un grand nombre de chrétiens qui étaient demeurés unis à ce parti par un lien d'habitude, s'en détachent pour fonder, dans la nouvelle cité, une Eglise complétement séparée du judaïsme, qui grandit dans l'indépendance sous les anathèmes de la synagogue. Le parti judaïsant est amené par cette séparation même à prendre une position toujours plus tranchée. Il se partage en deux fractions, dont l'une, répandue dans toute l'Asie Mineure, se contente d'observer la loi sans rompre avec l'Eglise, et sans renier la doctrine orthodoxe; tandis

que l'autre s'exalte de plus en plus dans son fanatisme juif, et ne garde plus du christianisme qu'un certain respect pour son fondateur, rabaissé par elle au rang de prophète. Les adhérents de la première tendance prendront bientôt le nom de *Nazaréens*, et les adhérents de la seconde, celui d'*Ebionites*. Si elles ne se constituent définitivement qu'à la période suivante, elles commencent à se distinguer l'une de l'autre, dès cette époque, sans qu'il soit possible de déterminer avec exactitude le degré de leur divergence.

Il nous est beaucoup plus facile, grâce à des sources nouvelles et précieuses, de suivre les progrès du dualisme païen dans l'Eglise ou à côté d'elle. Nous l'avons vu naître dans ces contrées de l'Asie qui étaient le domaine propre de la superstition, dans cette Phrygie accoutumée au culte infâme et mystérieux de la grande déesse; nous l'avons vu recevant de toute main, en quelque sorte, du judaïsme comme du polythéisme oriental et grec, les éléments confus d'une spéculation incohérente. Chez les hérétiques de Colosses et d'Éphèse, et chez les disciples de Simon le Magicien, le dualisme se présente à nous dans sa plus grande simplicité comme l'opposition radicale de l'esprit et de la matière. Avec Cérinthe, grâce à une interprétation ingénieuse du récit de la création, il trouve un chaînon intermédiaire entre les deux termes de l'éternelle antinomie et il ébauche la théorie du *Démiurge*, ou du créateur inférieur, principe du mal. Au commencement du second siècle, ce troisième terme est décidément accepté; il passe par une longue élaboration jusqu'à ce qu'enfin il produise avec Valentin

ce monde des *Eons* ou des esprits dans lequel se joue la brillante imagination du grand philosophe gnostique. Tous les matériaux qu'il mettra plus tard en œuvre s'amassent lentement à l'âge de transition. Déjà alors le dualisme se donne le nom ambitieux de gnosticisme; il présente son hardi programme plutôt qu'il ne le remplit, mais il marque avec netteté le but à atteindre. C'est encore en Phrygie qu'il prend ce puissant essor. Issu de la combinaison du judaïsme alexandrin dont l'essénisme n'est qu'un rameau enté d'Egypte en Asie Mineure, et des superstitions phrygiennes, dernier terme du dualisme oriental, il aboutit de prime abord au plus inextricable syncrétisme : mais dans le bouillonnement de ces doctrines confuses, on discerne les formes arrêtées que la matière en fusion revêtira plus tard. On voit, par le nom même des quatre systèmes qui se produisent au commencement du second siècle, que la gnose substituera à la religion une philosophie. En effet, elle est avant tout une science, la science supérieure des choses. Le christianisme n'est plus une œuvre de rédemption, c'est une théorie ingénieuse. Le salut est placé non plus dans le renouvellement intérieur mais dans la connaissance. Le côté moral est complétement sacrifié. Connaître est tout, le reste n'est rien. Quelques-uns des premiers systèmes gnostiques ont avoué ce dédain de l'idée morale avec une singulière franchise ou plutôt avec un étrange cynisme, en glorifiant le serpent tentateur qu'ils osent assimiler au Sauveur. Rien n'est plus logique. Si le salut est dans la connaissance, le vrai sauveur est celui qui le premier a conseillé à l'homme de cueillir le fruit de la connaissance,

le dialecticien subtil de l'Eden. Aussi est-ce avec une raison profonde que les pères du gnosticisme se sont appelés les disciples du serpent. Cette science suprême dont ils se vantent, n'est pas autre chose que la métaphysique du dualisme. L'Evangile n'est plus qu'une cosmogonie panthéiste. Un ascétisme outré est la conséquence forcée d'une telle métaphysique. Plus le dualisme est nettement formulé, plus la réjection de l'élément naturel et humain est commandée. Les premiers gnostiques ont rivalisé avec les brahmanes pour les macérations. Un dernier trait qui leur est commun à tous, c'est l'emploi de l'interprétation allégorique. Désireux d'établir que leur doctrine est la conclusion de tout le développement antérieur de l'intelligence humaine, ils cherchent dans les diverses religions des appuis à leurs aventureuses théories. Ils prétendent donner l'interprétation définitive de tous les livres sacrés; ils sont obligés de les tirer à eux en quelque sorte par un violent effort; de là la nécessité d'allégoriser à l'infini, de substituer un sens fantastique au sens réel des mots et des idées, et de traiter le fond religieux et philosophique des époques antérieures comme une argile que l'on pétrit à son gré. Judaïsme, Evangile, mystères des religions de l'Orient et de l'Occident, poëmes les plus divers, tout est transformé, dénaturé, plié au gré de leurs fantaisies; la religion, l'histoire, la poésie ne parlent que pour eux. Tout doit se dissoudre dans le creuset de leur exégèse, tout doit être frappé à l'effigie de leur pensée. Jamais l'arbitraire de l'interprétation ne fut poussé plus loin et n'aboutit à de plus absurdes résul-

tats. On dirait l'humanité fatiguée par ses quatre mille ans de recherches, s'endormant d'un lourd sommeil et revoyant dans le désordre d'un rêve fiévreux toutes ses religions et ses philosophies, cauchemar étrange où tout se mêle, se heurte et se brise.

Quatre systèmes appartenant à cet âge de transition nous présentent cette ébauche du gnosticisme avec les caractères que nous avons signalés [1]. On reconnaît bientôt, en les étudiant, qu'il serait inutile d'y chercher un enchaînement d'idées rigoureux. Ils sont encore à l'état d'élaboration, à moins qu'on ne doive attribuer cette incohérence aux renseignements incomplets recueillis sur eux par saint Hippolyte, qui seul les mentionne. Il y aurait du reste peu de profit à introduire l'ordre dans ce chaos. Les NAASSÉNIENS, ou les hommes du serpent, s'appelaient ainsi par suite du respect étrange qu'ils montraient pour le serpent tentateur. Profitant d'une étymologie douteuse, ils disaient que tous les temples lui étaient consacrés et qu'il était le fond de tous les mystères [2]. Il était pour eux l'une des manifestations du principe premier. Ce principe premier est l'Esprit ou le Père qui a en lui-même le Fils ou le Verbe. Semblable à l'amande qui renferme en elle-même son propre fruit et le produit à

[1] Ces systèmes, surtout les trois premiers, appartiennent à un temps d'élaboration confuse. Baur reconnaît lui-même leur haute antiquité (*Das Chr. der drei Jahrh.*, p. 179. Voir Bunsen, *Hippolyt.*, I, 28-31). Les *Ophites*, dont parlent Irénée (*Contr. Hæres.*, I, 34) et Epiphane (I, 58) sont postérieurs à Valentin, dont ils remanient le système. C'est aux *Philosophoumena* qu'il faut emprunter la peinture des premières hérésies gnostiques (Voir *Philosophoumena*, édition Miller. Dunker, a publié le texte avec commentaires jusqu'au VI[e] livre, Gœttingue, 1856.)

[2] Νάας δὲ ἐστὶν ὁ ὄφις. (*Philos.*, p. 119.)

la lumière en s'ouvrant, il a produit ou manifesté le Fils invisible et ineffable. Ce Verbe divin dans lequel est la racine de toute chose est d'abord un point imperceptible, puis il se développe comme un arbre immense dans l'espace[1]. Il est l'image de l'homme, l'Adam céleste à la fois esprit, âme et corps, réunissant en lui les deux sexes, et combinant la matière et l'esprit[2]. Le monde est né de sa semence. Il grave son empreinte dans tous les hommes; chacun d'eux est un microcosme, et selon la prédominance de l'un ou de l'autre des trois éléments du Verbe, il est *pneumatique*, *psychique*, ou matériel[3]. Jésus-Christ a été l'image parfaite de l'Adam céleste[4]. Connaître ces hautes vérités, c'est apprendre à connaître Dieu[5]. Le devoir de l'homme est de s'élever au-dessus de la matière par l'ascétisme, de s'arracher aux choses terrestres pour s'élever aux célestes où il n'y a plus de sexe. C'est là le sens profond du mythe de la mutilation d'Atys, comme du récit de la sortie d'Egypte[6]. La vie corporelle est précisément cette Egypte maudite de laquelle il faut s'enfuir[7]. Elle est aussi semblable aux eaux d'un fleuve, car l'élément humide est l'essence du principe matériel. Voilà pourquoi l'Ecriture dit: « Si tu passes par le fleuve, ne crains pas, ô mon fils Israël; il ne t'engloutira pas[8]. » Les petits mystères d'Eleusis représentent la naissance

[1] *Philos.*, p. 117, 118.
[2] Ἔστι ἄνθρωπος οὗτος ἀρσενόθηλυς. (*Philos.*, p. 95.)
[3] *Philos.*, p. 95. — [4] *Idem.*
[5] Ἀρχὴ τελειώσεως γνῶσις. (*Idem.*)
[6] *Philos.*, p. 99.
[7] Τοῦτ' ἔστιν ἀπὸ τῆς κάτω μίξεως. (*Philos.*, p. 106.)
[8] *Philos.*, p. 110.

matérielle; et les grands mystères initient à la vie supérieure, à la vie de l'esprit dégagé de la matière [1]. Du reste, les hommes sont soumis aux lois de la fatalité; ils ne changent jamais de nature. Les hommes matériels ne deviendront jamais psychiques ou pneumatiques [2]. Les textes sacrés sont employés par ces hérétiques de la manière la plus bizarre. Ils se servaient également de deux écrits apocryphes : l'évangile égyptien et l'évangile attribué à Thomas [3]. Leur orgueil était sans mesure. Ils semblent avoir été les premiers à se donner le nom de gnostiques. Ils exploitaient à leur profit les paroles de Paul sur les « choses qui ne sont point montées au cœur de l'homme. » « Seuls, disaient-ils, nous connaissons ces mystères ineffables [4]. » Ces mystères étaient symbolisés, d'après eux, par le pays du lait et du miel que Moïse promettait à Israël.

Les Naasséniens se contentaient de poser un principe premier, mâle et femelle, spirituel et matériel; mais ils ne donnaient que de très vagues indications sur le rapport de ce premier principe avec le monde et l'humanité. La seconde de ces petites sectes gnostiques, celle des Pérates, fait un pas de plus [5]. Elle admettait trois principes distincts : la cause incréée ou le Père, la cause qui

[1] *Philos.*, p. 115. — [2] *Philos.*, p. 119. — [3] *Philos.*, p. 100, 101.

[4] Οὐδεὶς τούτων τῶν μυστηρίων ἀκροατὴς γέγονεν εἰ μὴ μόνοι γνωστικοί. (*Philos.*, p. 113.)

[5] L'étymologie du mot est difficile à préciser. On a voulu y voir le nom du fondateur de la secte qui se serait appelé *Euphrate le Pératique*. Euphrate aurait été d'Eubée. Or l'Eubée était souvent désignée ainsi : ἡ περὰν, le pays d'au delà de la mer. (Bunsen, *Hipp.*, I, 3.) On a vu aussi dans le nom de *Pérate* une désignation de l'ascétisme de ces gnostiques qui voulaient porter l'homme *au delà* (περά) de la vie matérielle et inférieure.

se crée elle-même ou le Fils et la matière produite par émanation [1]. Le Fils dépose dans la matière les idées du Père. Les astres sont les dieux de ce monde inférieur du changement et de la naissance [2]. Le principe matériel, ou le *Démiurge*, est appelé par l'Ecriture *celui qui est meurtrier dès le commencement;* car son œuvre est la corruption et la mort [3]. Le serpent, sage conseiller d'Eve, Verbe éternel, lumière incréée qui a paru en Jésus-Christ au temps d'Hérode, opère le salut de ceux qui sortent de l'Egypte corporelle, comme le prouve le mythe du serpent d'airain [4]. Quiconque espère en lui échappe à l'influence des dieux de la naissance et de la matière, figurés par les serpents qui mordaient les Israélites [5]. De même que l'alliage impur est dégagé de l'ivoire, la race sacrée est épurée par la science et conduite hors du monde par le serpent. Le symbole est clair : le serpent, pour les Pérates, est la gnose transcendante qui enseigne l'ascétisme.

Les *Séthiens*, ainsi nommés parce qu'ils invoquaient un prétendu livre de Seth, admettaient également trois principes : la lumière ou l'esprit, les ténèbres ou la matière, et entre eux le souffle créateur ou l'élément psychique [6]. Des chocs multipliés de ces trois éléments est résulté le monde [7]. L'élément humide, représenté par le

[1] Τὸ πρῶτον ἀγέννητον, τὸ δὲ δεύτερον, ἀγαθὸν, αὐτογενες· τὸ τρίτον γεννητόν. (*Philos.*, p. 124.)
[2] *Philos.*, p. 135.
[3] Τὸ γὰρ ἔργον αυτοῦ φθορᾶν καὶ θάνατον ἐργάζεται. (*Philos.*, p. 137.)
[4] Ὁ καθολικὸς ὄφις, οὗτός ἐστιν ὁ σοφὸς τῆς Εὔας λόγος. (*Philos.*, p. 133.)
[5] *Philos.*, p. 137. — [6] *Philos.*, p. 138. — [7] *Philos.*, p. 140.

serpent, est le principe de toute vie matérielle. Le principe lumineux, pour opérer le salut de l'homme, a pris la forme du serpent, et trompé de la sorte son ennemi[1]. En d'autres termes, il s'est incarné. C'est là l'anéantissement du Christ. Il ramène ainsi ses élus de la région terrestre et inférieure, dans la région de la lumière ou de l'esprit, en leur faisant boire après lui à la coupe de la vie éternelle. Quand l'enseignement a dégagé en eux la partie lumineuse, elle se tourne vers le Verbe comme l'aimant vers le fer[2].

La quatrième secte gnostique, celle de Justin, est postérieure aux trois premières, bien qu'elle ait dû précéder le système de Valentin. Elle marque un progrès sensible dans le développement du gnosticisme. L'idée du Démiurge y joue un rôle important pour expliquer l'origine du monde. Les trois principes sont nettement séparés : le premier principe, l'esprit éternel, n'a pas de nom; le second, qui est le principe mâle, s'appelle Elohim; et le troisième, qui est le principe féminin, s'appelle Eden[3]. *Elohim* s'unit à *Eden*, comme le rappellent les mythes de Léda et de Danaé. De cette union résultent deux séries d'anges; les douze premiers, parmi lesquels on compte Gabriel, Amen et Baruch, tiennent de la nature d'Elohim, tandis que les douze derniers, parmi lesquels sont Satan, Bel, et *Naas* ou le *serpent*, tiennent de la nature d'Eden. Ils forment tous ensemble le paradis ou le jardin d'Elohim ; l'arbre

[1] Ὁμοιωθεὶς σὺν ὁ ἄνωθεν τοῦ φωτὸς τέλειος λόγος τῷ θηρίῳ τῷ ὄφει. (*Philos.*, p. 142.)
[2] *Philos.*, p. 147. — [3] *Philos.*, p. 150.

de la vie y représente Baruch. L'homme est pétri par les douze bons anges avec la portion la plus pure de la matière ; les animaux sont l'œuvre des mauvais anges. La nature humaine est donc mixte, composée d'Elohim et d'Eden, c'est-à-dire de matière et d'esprit[1]. Elohim le démiurge, étant remonté jusqu'aux limites de la sphère supérieure où règne le principe éternel, demande à y être introduit, et obtient un trône à la droite du Très-Haut[2]. L'homme abandonné par lui est tourmenté par Eden ou la matière, et sa postérité est maudite jusqu'à ce qu'un des bons anges, Baruch, lui soit envoyé. Mais le serpent ou Naas lutte contre lui, et séduit Eve et Adam. Le combat se continue de génération en génération. En vain Baruch cherche à inspirer les prophètes ; ils sont séduits l'un après l'autre par le serpent. Il semble un moment qu'Hercule va triompher de la matière; ses douze travaux sont douze victoires remportées sur les douze anges, enfants d'Eden; mais le héros se laisse séduire par Omphale, ou Aphrodite, fille impure de la matière[3]. La victoire est enfin remportée par Jésus, fils de Joseph et de Marie, qui combat énergiquement au nom de Baruch, et qui triomphe par sa crucifixion même ; car en rejetant le corps qu'il tenait d'Eden[4], il atteint la spiritualité pure, et pénètre dans les hautes régions de l'esprit; les hommes peuvent maintenant y entrer sur ses traces, en suivant les voies de l'ascétisme. Toutes ces doctrines étaient consignées dans un livre attribué à Ba-

[1] *Philos.*, p. 151. — [2] *Philos.*, p. 153. — [3] *Philos.*, p. 156.

[4] Ὁ δὲ καταλιπὼν τὸ σῶμα τῆς Ἐδὲμ πρὸς τὸ ξύλον, ἀνέβη πρὸς τὸν ἀγαθόν. (*Philos.*, p. 157.)

ruch. Les sectateurs de Justin se liaient par un serment solennel. « Je jure, disaient-ils, de ne confier à personne ces mystères. » Des oblations sacrées faisaient partie des cérémonies de l'initiation[1]. Ce bizarre système, comme on le voit, essayait à sa manière d'expliquer la déchéance, autant du moins que cela est possible sans l'idée morale. Son dédain du judaïsme est très caractéristique; c'est une preuve de plus que l'élément païen dominait chez ces premiers gnostiques. Bien qu'il semble le fruit d'une imagination malade, il nous présente une élaboration déjà très avancée du dualisme. Justin a frayé la voie aux grandes écoles gnostiques du second siècle.

§ II. — *Etat des Eglises en Orient et en Occident. — La vie chrétienne, l'organisation et le culte.*

Nous avons constaté que l'hérésie a eu pour berceau l'Asie Mineure. Bien que ses succès n'aient été que partiels et momentanés, ils dénotent dans les Eglises de cette contrée une certaine aptitude philosophique, le goût de la spéculation. Elles se distinguent, par ce caractère, de l'Eglise de Rome, beaucoup plus tournée vers la pratique que vers la philosophie religieuse. Déjà à cette époque de transition, les Eglises orientales ont un type entièrement différent de celui qui prédomine dans les Eglises d'Occident. Cette différence ressort très clairement de la lettre d'Ignace aux Romains. « Je pour-

[1] *Philos.*, p. 158.

rais, leur dit-il, vous écrire sur les choses célestes, mais je crains (pardonnez-le-moi) de vous nuire en le faisant. Vous seriez tourmentés de ne pouvoir les comprendre[1]. » Tandis qu'Ignace aime à s'élever aux plus hautes considérations, à ce côté mystérieux et profond du christianisme abordé par saint Paul dans ses épîtres adressées aux Eglises d'Asie Mineure, il sent que cette sphère supérieure est fermée aux Romains, et qu'il ne peut les y faire pénétrer avec lui. Ainsi apparaissait déjà le contraste si frappant plus tard entre l'esprit spéculatif de l'Orient et l'esprit affairé de l'Occident. .

Si maintenant nous passons en revue les diverses Eglises qui, à cette époque, sont des centres importants du christianisme, nous trouvons d'abord l'Eglise fondée à Ælia-Capitolina, dans l'ancienne Jérusalem. Elle ne fait que de naître, et elle ne jettera quelque éclat que dans la période suivante. En Asie Mineure, nous avons les florissantes Eglises d'Antioche, de Smyrne et d'Ephèse, autour desquelles se groupent un grand nombre d'autres communautés. Ces Eglises nous sont connues par les lettres d'Ignace. Elles sont dans un état beaucoup plus prospère que celui qui nous est dépeint dans l'Apocalypse. Exposées aux attaques de l'hérésie qui lève la tête au milieu d'elles, et à la haine du paganisme qui les persécute, elles ont conservé la foi. Le ministère d'un homme comme Ignace a eu une grande influence sur la prospérité de l'Eglise d'Antioche. Celle-ci eut le pé-

[1] Δύναμαι ὑμῖν τὰ ἐπουράνια γράψαι, ἀλλὰ φοβοῦμαι μὴ ὑμῖν βλάβην παραθῶ (συγγνωμονεῖτέ μοι) μήποτε οὐ δυνηθέντες χωρῆσαι στραγγαλωθῆτε. (Ignat., *Epist. ad Roman.*, V.)

rilleux honneur d'être une seconde fois le centre des missions au sein du paganisme. La condamnation de son pasteur, si exceptionnelle sous le règne d'un Trajan donne la mesure de l'ardeur de son zèle. L'Eglise d'Ephèse, qui avait eu le privilége de posséder le dernier des apôtres, semble avoir compris toute sa responsabilité. L'évêque martyr lui rend le plus beau témoignage. « Votre nom est cher et précieux en Dieu, dit-il aux chrétiens de cette ville, car vous avez marché droitement dans la foi et dans l'amour pour Jésus-Christ, notre Sauveur. Vous êtes les imitateurs de Dieu; renouvelés par un sang divin, vous achevez parfaitement son œuvre [1]. » Le langage héroïque que tient Ignace à l'Eglise de Smyrne pour lui recommander de combattre et de souffrir pour Jésus-Christ, prouve à lui seul que le niveau de la piété y était très élevé. Ces Eglises paraissent avoir complétement échappé aux tendances sectaires. Conduites avec sagesse et habileté, elles ont évité les divisions intestines.

Il n'en est pas de même des Eglises de la Grèce. L'esprit grec, subtil et disputeur, était plus difficile à contenir et à diriger. Nous avons des renseignements sur trois Eglises de ce pays. Celle d'Athènes paraît avoir été importante et s'être recrutée, non-seulement parmi les classes inférieures de la société, mais aussi parmi les hommes cultivés, puisqu'un ancien philosophe, Aristide, s'était rattaché à elle. Il est à remarquer que les

[1] Τὸ συγγενικὸν ἔργον τελείως ἀπηρτίσατε. (*Ad Ephes.*, c. I.)

premiers apologistes de la religion nouvelle ont appartenu à cette Eglise. C'est bien à Athènes, au pied de cet aréopage où avait retenti la voix de saint Paul, annonçant aux Grecs de la décadence le Dieu inconnu, que devait naître l'apologie du christianisme. L'Eglise de Philippes, d'après la lettre de Polycarpe, avait quelque peu déchu de sa première piété. Elle n'était plus ce qu'elle avait été au temps de saint Paul. L'amour des richesses, une certaine propension à l'avarice, s'y étaient manifestés, et l'un de ses anciens avait encouragé par son exemple ces funestes tendances [1]. L'Eglise de Corinthe était encore livrée à de grands déchirements intérieurs. Le tableau que nous en trace la lettre de Clément nous la montre agitée par cet esprit d'insubordination et d'orgueil qui était comme son mauvais génie. Cet esprit s'était manifesté à la mort des anciens qui avaient été choisis au temps des apôtres. Des hommes remplis d'ambition avaient soutenu que l'ordre primitif donné à l'Eglise n'avait pas un caractère permanent et s'étaient révoltés contre les nouveaux évêques ou anciens entrés en charge [2]. Ces schismatiques prétendaient qu'ils étaient par leurs dons bien au-dessus des directeurs que la communauté avait choisis, et déclinaient leur autorité. Leur parole était à la fois pompeuse et arrogante [3]. Ils se vantaient de posséder une sagesse toute particulière et une intelligence profonde de la vérité, qui leur permettait de reconnaître infailliblement l'erreur. Ils

[1] Polycarpe, *Epist. ad Philipp.*, c. XI.
[2] Clément, *Ad Corinth.*, c. XLIV.
[3] Ἐν ἀλαζονείᾳ τοῦ λόγου ἐγκαυχωμένοι. (*Id.*, c. XXI.)

tiraient en outre une grande vanité de la forme ascétique de leur vie chrétienne [1].

De tels hommes, dignes héritiers des opposants de saint Paul, ne trouvaient que trop de facilité dans les tendances naturelles aux Corinthiens pour les diviser et les troubler. Nous ne pouvons savoir si la lettre de Clément suffit pour apaiser le schisme. Quoi qu'il en soit, il est probable que les églises de la Grèce virent souvent s'élever des orages semblables dans leur sein. Nous n'avons pas de détails sur l'Eglise d'Alexandrie à cette époque; nous voyons par la lettre attribuée à Barnabas à quel point ceux qui la dirigeaient étaient demeurés fidèles à leur esprit national, fertile en rapprochements ingénieux et en allégories. On pressent que c'est dans cette ville brillante et raffinée que naîtra plus tard la gnose orthodoxe ou la théologie du premier âge de l'Eglise.

A Rome, nous entrons dans une sphère entièrement différente. C'est là que ce judaïsme naturel au cœur de l'homme, qui a précédé l'autre et lui survit, va trouver un sol favorable pour se développer. De sa rencontre avec le génie romain naîtra le catholicisme. Nous avons réfuté l'hypothèse qui, confondant ce judaïsme moral et intérieur avec le judaïsme historique, rattachait l'Eglise de Rome au type judéo-chrétien proprement dit.

[1] Ἤτω τις πιστὸς ἤτω, δυνατὸς γνῶσιν ἐξειπεῖν, ἤτω σοφὸς ἐν διακρίσει λόγων, ἤτω ἁγνὸς ἐν ἔργοις· τοσούτῳ μᾶλλον ταπεινοφρονεῖν ὀφείλει, ὅσω δοκεῖ μᾶλλον μείζων εἶναι. (*Id.*, c. XLVIII.) Voir dans Hilgenfeld, ouvr. cité, p. 77-81, la caractéristique de ces schismatiques.

Nous avons montré que l'influence de saint Paul y avait au contraire prédominé tout d'abord. Cette influence s'y conserva pendant l'âge de transition. Clément, et l'auteur du *Pasteur d'Hermas* lui-même, sont ses disciples, tout en altérant sa doctrine par incapacité de la comprendre. Il est certain que l'Eglise de Rome est emportée par un souffle mystérieux et puissant vers de nouveaux rivages. Ce souffle, c'est l'âme de la nationalité romaine, cette passion et cet art du gouvernement, ce génie du commandement, si admirablement formulé par le poëte : « Souviens-toi que ton rôle est de dominer. » On voit par la lettre de Clément combien la préoccupation de maintenir l'ordre dans l'Eglise est prononcée à Rome ; elle est contenue dans de certaines limites, sans être suffisamment tempérée par l'intelligence de la liberté. L'Eglise apparaît au pieux évêque sous l'image de la légion romaine, ce chef-d'œuvre de l'organisation gouvernementale. « Considérons, écrit Clément aux Corinthiens, les soldats qui servent sous nos généraux : avec quel ordre et quelle soumission ils accomplissent les commandements de leurs chefs[1]. » L'Eglise de Rome est encore trop imbue du libéralisme ecclésiastique du premier siècle pour confondre absolument l'organisation de l'Eglise avec l'organisation militaire. Toutefois, ce regard de complaisance accordé à la légion romaine n'est pas sans péril pour l'avenir.

Les chrétiens étaient entourés de tentations nom-

[1] Κατανοήσωμεν τοὺς στρατευομένους τοῖς ἡγουμένοις ἡμῶν, πῶς εὐτάκτως, πῶς εὐείκτως. (Clém., *Epist. ad Corinth.*, c. XXXVII.)

breuses dans la Babylone de l'Occident, où affluait, selon l'énergique expression de Tacite, tout ce qu'il y avait d'infamie dans l'univers. Il n'y a pas lieu de s'étonner si, dès la première moitié du second siècle, la piété y avait sensiblement décliné. Hermas, dans l'allégorie du *Pasteur*, est amené par cette situation à se poser comme un austère prédicateur de la repentance. Il reproche à l'Eglise de Rome d'avoir été gagnée par le souci des intérêts matériels [1]; d'avoir cédé aux entraînements du luxe, en négligeant les pauvres pour satisfaire à ses besoins factices [2].

La vie chrétienne a donc subi plus d'une altération. Cependant elle se détache encore sur le fond obscur du paganisme comme la pure clarté de l'aube sur une nuit profonde. Si elle n'est pas partout également fervente, et empreinte de spiritualité, elle a aussi ses héroïques manifestations, et elle n'en est pas moins prise, dans son ensemble, le plus grand des miracles dans ce monde corrompu et amolli. Elle seule a la flamme de l'enthousiasme, la vigueur et la persévérance d'une inébranlable conviction. L'Eglise de l'âge de transition, comme celle qui la précède et celle qui la suit, a le droit de porter devant l'histoire la couronne du martyre.

Néanmoins, plus d'une question de pratique difficile et délicate se posait aux chrétiens de cet âge. Ils se trouvaient placés entre deux dangers; ils pouvaient être entraînés à pactiser avec le monde, ou bien à

[1] « Vos infirmati a secularibus nogotiis tradidisti vos in socordiam. » (Visio III, 11)
[2] Visio III, 9.

sortir par l'ascétisme, non-seulement de la société païenne, mais des conditions générales de la vie humaine. Ignace prévenait les chrétiens de Smyrne contre l'un et l'autre écueil. Il leur dit d'abord de fuir tous les métiers, tous les arts coupables [1]. Il était peu de vocations qui ne fussent à quelque degré souillées par le paganisme, et dans la pratique desquelles on ne fût plus ou moins forcé de lui faire des concessions. La magie et ses sortiléges, comme aussi tout ce qui se rattachait au culte des faux dieux ou aux jeux impurs du théâtre et du cirque, étaient compris dans cette interdiction. Les tendances ascétiques étaient favorisées par le désir de réagir contre la vie païenne. L'ascétisme était dans l'air, en quelque sorte; ceux mêmes qui ne cédaient pas à l'hérésie en subissaient l'influence sans s'en douter. Aussi voyait-on, surtout en Asie Mineure, un certain nombre de chrétiens renoncer aux joies et aux devoirs de la famille, et montrer un orgueilleux mépris pour ceux qui ne les imitaient pas. Ignace se crut obligé de leur rappeler la sainteté du mariage, image de l'union de l'Eglise avec Jésus-Christ, en leur déclarant avec fermeté que l'ascétisme n'est point en lui-même un mérite, et que quand il est accompagné d'orgueil et d'insubordination, il est mortel comme le péché [2].

Nous avons vu avec quelle sagesse l'apôtre saint Paul avait traité le problème de l'esclavage, proclamant l'é-

[1] Τὰς κακοτεχνίας φεῦγε. (*Ad Polyc.*, c. II.) Hœfele traduit à tort par : *malas doctrinas*.

[2] Ἐὰν καυχήσηται, ἀπόλετω. (Ignace, *Ad Polyc.*, II.)

galité en droit de tous les chrétiens, mais manifestant une préférence marquée pour la condition libre, tout en distinguant avec soin la sphère sociale de la sphère religieuse. On comprend que les esclaves convertis aient accordé plus d'attention à ses paroles d'émancipation qu'à ses conseils de soumission. Il suffisait d'ailleurs de l'influence générale du christianisme pour réveiller fortement le sentiment de l'égalité et de l'indépendance. Aussi n'y a-t-il pas lieu de s'étonner si un certain nombre d'esclaves pensaient, comme le rapporte Ignace, que l'Eglise était tenue d'acheter leur affranchissement sur les fonds de la communauté[1]. Evidemment, si l'Eglise eût favorisé cette prétention, s'il eût été entendu qu'il suffisait de se convertir pour être affranchi, elle eût soulevé imprudemment la grande question sociale de l'époque. Les esclaves fussent entrés en foule dans son sein; l'action turbulente de la révolte eût été substituée à l'action lente et infaillible des principes. C'est donc avec une haute raison qu'Ignace rappelle aux esclaves qu'ils peuvent obtenir une liberté meilleure que la liberté extérieure, en se consacrant à la gloire de Dieu[2]. Mais cette liberté meilleure amène toutes les autres libertés; ce besoin d'affranchissement chez les esclaves chrétiens est un symptôme très grave, un signe des temps et une prophétie de l'avenir.

Après avoir retracé l'état spirituel des diverses Eglises,

[1] Μὴ ἐράτωσαν ἀπὸ τοῦ κοινοῦ ἐλευθεροῦσθαι. (Ignace, *Ad Polyc.*, c. II.)

[2] Ὡς εἰς δόξαν θεοῦ πλέον δουλευέτωσαν ἵνα κρείττονος ἐλευθερίας ἀπὸ θεοῦ τύχωσιν. (*Ad Polyc.*, c. II.)

considérons leur constitution. Celle-ci a subi d'importantes modifications pendant l'âge de transition. S'il est certain que l'organisation monarchique est loin d'y avoir triomphé, il ne l'est pas moins que toutes les pièces de ce savant mécanisme sont créées l'une après l'autre. Rendons-nous compte des circonstances qui favorisaient ces changements, insensibles d'abord, mais dont les conséquences devaient être si graves. La diminution relative de la piété, l'envahissement d'un christianisme nominal et extérieur étaient tout au profit des progrès du système épiscopal, car la liberté dans l'Eglise repose toujours sur la sainteté de ses membres. Le sacerdoce universel des croyants est une fiction partout où la foi n'est pas vivante et personnelle. On était sans doute encore loin des temps où, toute barrière étant abaissée, les multitudes inconverties entreraient de plein droit dans l'Eglise pour y porter un joug de fer. Cependant malgré la discipline efficace de la persécution, il y avait un certain déclin dans la piété, et les progrès de l'épiscopat correspondaient exactement à ce déclin. Nous avons vu que dans les premiers temps de l'Eglise tous ses membres avaient le droit d'enseigner. Ce droit n'est point abrogé à l'âge de transition, mais il n'est plus exercé comme dans la période précédente. En effet, les dons miraculeux qui avaient accompagné la première effusion du Saint-Esprit deviennent encore plus rares à cette époque qu'au temps de saint Jean. La parole inspirée, le don de prophétie, le langage extatique connu sous le nom de don des langues, toutes ces manifestations extraordinaires de la grâce divine n'apparaissent plus

qu'exceptionnellement. Nous en avons une preuve frappante dans la lettre de Clément à l'Eglise de Corinthe. On sait combien les dons miraculeux y avaient abondé et quel parti en avaient tiré les schismatiques du premier siècle. Certainement ceux du second les eussent exploités dans l'intérêt de leur ambition, s'il les eussent possédés. Mais Clément ne parle plus que de leur esprit spéculatif et de leur prétention à tout juger avec finesse et sûreté [1]. Nous ne sommes plus évidemment dans la sphère du miracle. Cette diminution des dons extraordinaires du Saint-Esprit donnait une importance croissante à l'enseignement des docteurs et des pasteurs. L'inspiration fonde l'égalité, puisqu'elle saisit aussi bien l'homme ignorant que l'esprit cultivé. Il n'en est plus de même de l'enseignement régulier qui réclame des aptitudes particulières. Si donc tous les chrétiens conservèrent le droit de prendre la parole dans le culte, ce droit dut tomber plus ou moins en désuétude dans plusieurs Eglises. La parole des évêques acquit partout une importance nouvelle.

La persécution poussait les esprits du même côté. Le troupeau dispersé ne retrouvait le sentiment de son unité que dans la personne de ses pasteurs. Nommés par lui, ils étaient ses représentants; c'est auprès d'eux qu'il cherchait la consolation et le courage aux mauvais jours. L'hérésie, qui, comme un loup introduit dans la bergerie, menaçait d'y détruire la vraie croyance et la

[1] Clément, *Epist. ad Corinth.*, XLVIII.

vraie piété, rendait sans cesse nécessaire leur intervention directe pour le conseil et l'avertissement. Les faux docteurs étaient habiles, leur argumentation subtile. Ils se couvraient du manteau sacré des Ecritures. Comment les discerner et échapper à leurs piéges sans les directions des pasteurs? Il fallait donc y recourir tous les jours et faire appel à leurs lumières. Ces pasteurs eux-mêmes, jaloux de la pureté de la doctrine et du salut des âmes, se croyaient appelés dans ces temps périlleux à faire acte d'autorité. Ils déployaient un pouvoir exceptionnel en face de dangers extraordinaires. Ils pratiquaient le fameux adage de l'ancienne Rome, prononcé dans les crises redoutables : *Caveant consules!* Cette autorité, au lieu d'être une dictature temporaire, survivait aux circonstances qui l'avaient motivée, et peu à peu le fait créait le droit. Reconnaissons aussi que l'Eglise eut de grands évêques pendant cette période; leur influence personnelle contribua aux progrès de leur autorité. Leurs successeurs la reçurent comme un dépôt sacré et considérablement agrandi des mains sanglantes de ces courageux martyrs, et ils recueillirent sans peine le fruit de ces saintes vies et de ces morts triomphantes.

Toutefois ces circonstances n'auraient pas réussi à fonder l'épiscopat si la doctrine apostolique avait conservé sa pureté au sein de l'Eglise, si la distinction entre l'ancienne et la nouvelle alliance avait été maintenue avec rigueur. Malheureusement on pouvait déjà constater plus d'une altération de l'orthodoxie des premiers temps. Nous avons vu en particulier que si le salut gratuit était encore enseigné, on appor-

tait bien des restrictions à sa pleine gratuité. Les Pères apostoliques présentaient le christianisme plutôt comme une loi que comme une grâce. Or, le point de vue légal est étroitement lié au point de vue sacerdotal, parce qu'il efface la grande et capitale distinction entre les deux alliances. Nous en avons une preuve frappante dans la lettre de Clément de Rome; il est beaucoup trop disposé à admirer la hiérarchie de la théocratie [1]. Les moindres déviations doctrinales ont toujours un contre-coup immédiat dans l'organisation ecclésiastique; celle-ci les révèle comme l'aiguille d'une horloge marque sur le cadran le plus léger désordre du mécanisme intérieur.

Il faut bien se garder d'exagérer ces déviations pour ce qui concerne l'organisation de l'Eglise à l'âge de transition. Nous sommes encore loin de l'épiscopat d'Irénée et de Cyprien, lors même que nous sommes sur la pente qui conduit à eux. Il est notoire tout d'abord que nous n'avons pas encore une mère Eglise constituée, effaçant toute distinction entre les Eglises particulières et leur imposant le joug de l'unité extérieure. Au lieu d'une catholicité pétrifiée, nous avons une chrétienté vivante, c'est-à-dire un organisme religieux dont les membres ne sont point enchaînés les uns aux autres par un lien officiel, mais n'en sentent pas moins que le même sang circule en eux et que la même sève les pénètre. Il n'y a point trace à cette époque de conciles ou de synodes. Chaque Eglise se régit souverainement elle-même. Mais cette indépendance n'est pas un isolement égoïste. La

[1] Clément, *Epist. ad Corinth.*, XLI-XLV.

solidarité est d'autant plus sentie qu'elle est moins forcée. Ignace et Polycarpe donnent des conseils à l'Eglise de Philippes et à l'Eglise de Smyrne sans autre droit que celui de leur amour chrétien. Clément de Rome s'adresse au même titre à l'Eglise de Corinthe. Il ne prend pas le ton du commandement; il ne promulgue aucun décret. C'est un frère qui parle à ses frères. Ceux-ci lui ont demandé un avis; il le donne avec la plus grande modération de langage. Il cherche à les persuader, mais il ne tranche point la question par un coup d'autorité. Il pousse l'humilité si loin que, quand il adresse un avertissement aux Corinthiens, il en prend immédiatement sa part. « Demandons, dit-il, le pardon et l'indulgence divine pour toutes les fautes auxquelles nous avons été entraînés par les suggestions du malin. Ceux qui ont été les chefs du schisme doivent regarder à la communauté de l'espérance qui réunit tous les chrétiens. Le Dieu de l'univers n'a besoin de rien, il ne veut qu'une chose, c'est que le pécheur se confesse à lui [1]. » Pour montrer plus clairement encore aux Corinthiens qu'il ne fait point acte d'autorité, Clément ajoute : « L'admonition mutuelle est bonne et salutaire [2]. » Il reconnaît par ces mots que ceux auxquels il écrit ont un droit de réprimande fraternelle égal au sien. Il faut toutes les illusions de l'esprit de parti pour prétendre que l'Eglise de Rome eût alors une primauté quelconque. On ne saurait produire un seul texte à

[1] Clément, *Epist. ad Corinth.*, LI, LII.

[2] Ἡ νουθέτησις ἣν ποιούμεθα εἰς ἀλλήλους καλή ἐστιν. (*Id.*, LVI.)

l'appui de cette hypothèse. Nous ne nions pas que cette grande Eglise n'ait eu une influence notable. Sa position, son origine, son histoire, son importance l'expliquent suffisamment. Cette influence devait avoir un rayon assez étendu. Aussi le pasteur Hermas demande-t-il que ses révélations soient envoyées de Rome à d'autres églises [1]. Mais on ne peut tirer de cette recommandation aucune conséquence à l'appui d'une primauté ecclésiastique. Il n'y a pas même trace de la distinction entre les Eglises apostoliques, c'est-à-dire fondées par les apôtres, et les autres Eglises, parce que, directement ou indirectement, toutes se rattachent à eux par leur origine. S'il est fait mention dans la lettre de Pline de quelques Eglises de campagne, elles ne sont pas en assez grand nombre pour être distinguées des Eglises de ville.

Pour ce qui concerne l'organisation dans le sein de chaque communauté, il est incontestable que l'ancien système presbytérien est encore en vigueur. Il n'y a que deux degrés dans la hiérarchie ecclésiastique : les anciens ou évêques, puis les diacres. « Notre péché serait grand, dit Clément, si nous rejetions de l'épiscopat ceux qui ont exercé leur charge saintement et d'une manière irréprochable. Heureux les anciens, — ajoute-t-il, parlant d'hommes revêtus de la même charge et montrant par là l'identité des deux noms, — heureux

[1] Κλήμης δὲ πέμψει εἰς τὰς ἔξω πόλεις. (*Past. Herm.*, Visio II, 4.) Le texte latin d'Hœfele porte cette adjonction : *Illi autem permissum est.* « Cela lui est confié ; » en d'autres termes, « cela entre dans sa charge. » Le texte de Dressel n'a point ces mots, qui sont une glose sacerdotale.

les anciens nos devanciers qui ont obtenu une mort fructueuse et parfaite; car ils n'ont pas à craindre qu'on les chasse de la place qu'ils occupent[1]. » L'épître de Polycarpe est non moins explicite sur l'identité du pasteur et de l'ancien. Il ne connaît que les anciens et les diacres[2]. Le *Pasteur d'Hermas* tient le même langage. Il parle des anciens qui président sur l'Eglise[3], et dans un autre passage, des évêques qui président les Eglises et des diacres qui vaquent à leur service[4]. Les diacres, comme les évêques ou anciens, arrivent à leurs charges par l'élection. Clément déclare qu'ils doivent avoir l'assentiment de toute l'Eglise, même quand ils ont été choisis par les apôtres[5].

A côté des diacres se trouvaient des diaconesses dont le ministère de charité n'est pas clairement défini[6]. Du reste, l'élément laïque a encore ses droits; il n'est pas nécessaire d'être ancien pour porter la parole devant l'Eglise. « Ces choses, est-il dit à Hermas, qui n'avait aucune charge spéciale, ne sont pas révélées pour toi seul, mais tu dois les démontrer à tous[7]. »

[1] Ἁμαρτία γὰρ οὐ μικρὰ ἡμῖν ἐστι, ἐὰν τοὺς ἀμέμπτως προσενέγκοντας τὰ δῶρα τῆς ἐπισκοπῆς ἀποβάλωμεν· μακάριοι οἱ προοδοιπορήσαντες πρεσβύτεροι. (Clément, *Ad Corinth.*, XLIV.)

[2] Polyc., *Ad Philipp.*, V-VI.

[3] Σὺ δὲ ἀναγγελεῖς τοῖς πρεσβυτέροις τῆς ἐκκλησίας. (Visio II, 4.) « Nunc itaque vobis dico qui præestis ecclesiæ. » (Visio III, 9.)

[4] « Episcopi præsides ecclesiarum; diaconi præsides ministeriorum. » (Simil. IX, 25-31.)

[5] Συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης. (Clément, *Ad Corinth.*, XLIV.)

[6] Il est parlé dans le *Pastor Hermas* de la diaconesse Grapté (Visio II, 3.)

[7] « Ut omnibus demonstres ea. » (*Id.*, Visio IV, 3.)

Toutefois, si l'ancienne organisation subsiste encore, nous touchons au moment où elle va être sérieusement modifiée. Si en droit il y a identité entre l'évêque et l'ancien, en fait, l'un des anciens commence à prendre une prépondérance marquée et à devenir le président du conseil d'une manière permanente. Cette révolution ne s'opère pas tout d'un coup; elle n'est pas partout également avancée. Ignace en a été l'instigateur le plus puissant. Il n'est pas nécessaire, pour le reconnaître, de recourir aux interpolations dont on a surchargé ses lettres. Il a favorisé le système épiscopal, comme cela était possible au commencement du second siècle; ce n'est pas à lui, c'est à son interpolateur qu'il faut attribuer l'idée d'une succession apostolique organisée, et la prétention d'assimiler l'évêque à Jésus-Christ [1]. Ignace ne se prononce nulle part d'une manière catégorique sur la différence de l'ancien et de l'évêque, mais il met à part l'un des anciens auquel il donne le nom d'évêque. Il insiste, du reste, bien moins sur la charge que sur la manière dont elle est remplie, bien moins sur le droit que sur le devoir. Au fond, le droit pour lui est dans la pratique du devoir, et c'est pourquoi il élève si haut l'idéal de l'évêque chrétien, « de cet athlète de Dieu » toujours prêt au combat et portant le fardeau des douleurs de son Eglise. Si celle-ci ne doit rien faire sans lui, il lui rappelle que lui-même doit reconnaître une sorte d'épiscopat supérieur dans la direction de Dieu [2]. Il doit se conformer toujours à sa

[1] Voir la note K de la fin du volume.

[2] Τῷ ἐπισκόπῳ προσεχέτε, ἵνα καὶ ὁ θεὸς ὑμῖν. (*Ad Polyc.*, I, 8.)

volonté sainte. Néanmoins Ignace, dans sa préoccupation exclusive de l'unité, place l'Eglise beaucoup trop sous la tutelle du pasteur; il exagère son autorité. S'il avait prévu le parti que l'on tirerait de ses conseils, il eût peut-être employé un langage plus mesuré. Il ne savait pas que l'on devait transformer en titre juridique tout ce qu'il avait dit pour exciter l'évêque à la sainteté, et que l'on détournerait au bénéfice de la charge ce qui était destiné à encourager la pratique du devoir. Du reste, le fait qu'on ait précisément choisi Ignace pour lui attribuer les théories épiscopales prouve suffisamment qu'il a travaillé d'une manière efficace à fortifier outre mesure l'autorité ecclésiastique au détriment de la liberté et de l'égalité des chrétiens. Mais il ne faut jamais oublier qu'il a tenu le gouvernail dans des jours de tempête, et qu'il n'est pas étonnant qu'il l'ait tenu avec une indomptable fermeté.

A Rome, la tendance cléricale fut sans doute favorisée par l'impression qu'y produisit le schisme de Corinthe. La persécution sévit alors avec moins de fureur en Italie qu'en Asie Mineure; l'hérésie n'y fut ni si répandue, ni si dangereuse; aussi le système épiscopal y fut-il plus lentement élaboré; mais il est bien près de se formuler et de triompher vers la fin de l'âge de transition. Le *Pasteur d'Hermas* témoigne d'unecrise intérieure et d'un changement prochain. On sent que s'il y a identité légale entre les anciens et les évêques, l'orga-

Πολυκάρπῳ ἐπισκόπῳ Σμύρνης μᾶλλον ἐπεσκοπημένῳ ὑπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ. (*Ad Polyc.*, I.)

nisation monarchique est à la veille de triompher. On lui résiste encore, et, chose remarquable, c'est dans les rangs des chrétiens les plus rigides que cette résistance se manifeste. L'auteur du *Pasteur d'Hermas* se plaint de ce que les anciens de l'Eglise ambitionnent les premières places [1]. Il dit ailleurs que ceux qui gardent les commandements de Dieu trouvent leur bonheur et leur vie dans l'obéissance, et non dans la prééminence [2]. Ceux-là, au contraire, sont insensés qui combattent pour cette prééminence [3]. Il est fait allusion, dans ces passages, à de graves dissentiments, et nous serions disposés à croire qu'il s'agissait alors à Rome de savoir si l'ancienne égalité entre les anciens et les évêques serait maintenue ou si l'évêque l'emporterait et gouvernerait seul l'Eglise. Le *Pasteur d'Hermas* donne à entendre, dans une très belle image, que ces progrès du système monarchique coïncidaient avec l'affaiblissement de la vie chrétienne; il nous montre l'Eglise assise sur la chaire épiscopale « par la raison que quiconque est malade s'assoit à cause de sa faiblesse [4]. »

Une Eglise fit exception encore assez longtemps à cet affaiblissement de la liberté chrétienne : c'est celle d'Alexandrie. Pendant plus d'un siècle, elle conserva l'organisation presbytérienne; les anciens choisissaient

[1] « Amatis primos consessus. » (Visio III, 9.)

[2] « Vita eorum in mandatis consistit, non in principatu. » (Simil. VIII, 7.)

[3] « Insipientes sunt qui habent inter se æmulationem de principatu. » (*Idem.*)

[4] « Quare ergo super cathedram sedebat, volebam cognoscere, domine. — Respondit : Quoniam omnis infirmus super cathedram sedet propter infirmitatem suam. » (Visio III, 11.)

leur patriarche, et nulle consécration épiscopale n'était nécessaire[1]. Mais cette Eglise était en dehors du courant général de l'époque, et, malgré quelques résistances, le système contraire devait triompher; il avait mûri dans l'ombre pendant l'âge de transition ; il n'y avait plus qu'à tirer quelques conclusions et à rédiger quelques formules pour qu'il fût consacré définitivement.

Le culte n'a pas subi d'importantes modifications depuis saint Jean. Il tend à perdre de sa liberté première, sans prendre néanmoins le caractère liturgique et officiel qu'il revêtira plus tard. La partie de la lettre de Pline le Jeune à Trajan, qui le concerne, est un document d'une haute valeur qui nous en donne un fidèle tableau. « Ils m'ont affirmé, dit Pline en parlant des témoins qu'il avait soumis à la torture, qu'ils avaient l'habitude de se réunir à un jour marqué avant le lever du soleil, et qu'alors ils célébraient le Christ comme leur Dieu, dans des chants alternés, et se liaient ensuite, par un serment, non dans l'intention de commettre quelque crime, mais, au contraire, d'éviter les vols, les tromperies et les adultères, l'infidélité et le crime de nier un dépôt confié. Après quoi ils ont coutume de se disperser; puis ils se réunissent de nouveau pour prendre leur repas, qui se compose d'aliments simples, qui n'ont rien d'abominable. Ils ont cessé de le faire depuis

[1] « Alexandrini usque ad Heraclam Dyonisium presbyteri semper unum ex se electum in excelsiori gradu collocatum episcopum nominabant, quomodo si exercitus imperatorem faciant. » (Hieronym., opp. II, 220.)

mon édit, qui interdisait, d'après ta volonté expresse, les sociétés secrètes [1]. » Nous sommes autorisés à conclure, du silence de Pline, qu'il n'existait pas encore d'édifices consacrés au culte, et que l'idée d'un sanctuaire était complétement étrangère à l'Eglise. En élevant des temples elle n'eût pu se dérober aux poursuites constantes des magistrats romains et à la haine du peuple.

Le choix d'un jour spécial dans la semaine pour adorer Dieu en commun était devenu un usage général. L'épître attribuée à Barnabas nous apprend que ce jour était précisément le dimanche ou le premier jour de la semaine. « Nous consacrons à la joie, dit-il, le premier jour dans lequel Jésus est ressuscité des morts [2]. » Il n'était pas possible de mieux exprimer l'idée chrétienne du dimanche; son observance n'est point une prescription légale, c'est un privilége. L'Eglise a choisi librement ce jour pour le consacrer à la joie d'avoir un Sauveur ressuscité. Elle pense si peu substituer le dimanche au sabbat, que les deux jours sont mis à part par un grand nombre de chrétiens.

Du reste, on n'attribue point au dimanche une sainteté particulière. Ignace exprime le regret que l'on ait abandonné l'ancienne coutume de célébrer le culte tous

[1] « Stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi Deo dicere secum invicem, seque sacramento non in scelus aliquod obstringere... rursusque coeundi ad capiendum cibum promiscuum tamen et innoxium.» (Pline, lib. X, ep. xcviii)

[2] Διὸ καὶ ἄγομεν τὴν ἡμέραν τὴν ὀγδόην εἰς εὐφροσύνην ἐν ᾗ καὶ ὁ Ἰησοῦς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν. (Barnab., *Ep.*, c. XV.)

les jours, et il voudrait qu'on y revînt [1]. Plus tard, mais encore dans cette période, deux jours de la semaine, le mercredi et le vendredi, furent consacrés au jeûne, en souvenir des souffrances de Jésus-Christ. On les nommait *stations*, nom symbolique qui rappelait la vigilance du soldat romain sous les armes, alors qu'il montait sa faction en présence de l'ennemi [2]. « Nous les appelons stations, dit saint Ambroise, parce qu'en demeurant debout, nous repoussons les assauts de l'adversaire [3]. » Quant aux fêtes annuelles, celle de Pâque était généralement célébrée depuis saint Jean. La discussion entre l'Orient et l'Occident sur le jour où il fallait la commencer n'a éclaté que dans le cours de la période suivante. Il est probable que la célébration de la Pentecôte remonte à l'âge de transition, car l'usage en est généralement établi dès le milieu du second siècle.

Pline distingue deux services différents dans le culte chrétien. Le premier avait lieu à l'aube du jour, parce que le Christ était ressuscité à cette heure matinale [4]. Le second se célébrait le soir. Le culte du matin consistait en prières et en chants, puis en exhortations mutuelles [5], qui sans nul doute étaient précédés par la lecture de l'Ecriture sainte. Déjà l'usage des chœurs qui se répondent avait été introduit, car Pline parle des chants

[1] Πυκνότερον συναγωγαὶ γινέσθωσαν. (Ignat., *Ad Ephes.*, II.)

[2] «Quid est statio? — Et dixi: Jejunium.» (*Hermas Pastor*, Simil. V, 1.)

[3] « Quod stantes in eis inimicos insidiantes repellamus. » (Ambrosii Sermo XXV. Augusti, *Archæologie*, III, 82.)

[4] Harnack, *Christlichgemeinde Gottesdienst*, p. 220.

[5] C'est ainsi qu'il faut entendre les mots : *seque sacramento obstringere*, qui se rapportent également à l'engagement du baptême.

alternés à la louange de Jésus-Christ. En tout cas, il est certain que l'assemblée prononçait un *amen* collectif après chaque prière. Pline nous apprend que dès cette haute antiquité, des cantiques célébrant Jésus-Christ comme Dieu avaient été composés. Son témoignage est confirmé par celui de l'auteur inconnu, mais très ancien, qui combattit l'hérétique Artimon; il affirme que, dès les premiers temps, les chrétiens avaient écrit des hymnes à la gloire du Verbe[1].

Le culte du soir était consacré aux agapes, suivies de la célébration de la cène. L'interdiction de Pline paraît avoir porté spécialement sur les agapes. De pareilles assemblées devaient être en effet particulièrement suspectes au proconsul. On sait que certaines associations d'amitié s'étaient formées en Grèce, qui ressemblaient beaucoup aux agapes, puisqu'elles avaient institué des repas communs. Trajan avait ordonné de les surveiller de très près dans le Pont, pour voir si elles ne cachaient pas un but politique, et de les interdire ailleurs[2]. Les agapes rentraient évidemment dans la catégorie des associations interdites, et le décret de Pline s'explique de lui-même. Mais si les chrétiens renoncèrent facilement aux agapes, ils ne pouvaient abandonner la célébration de la cène. Ils la conservèrent, mais en la séparant de l'agape. C'est ainsi que la communion rentra dans le culte ordinaire, et en fit partie intégrante[3]. Ce changement important s'accomplit à l'époque de Justin Martyr; il

[1] Τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ὑμνοῦσι θεολογοῦντες. (Eusèbe, *H. E.*, V, 28.)
[2] Pline, *Epist*, liv. X, ep. xciv.
[3] Harnack, ouvr. cité, p. 230, 236.

devait nécessairement accroître l'importance sacramentelle de l'eucharistie. Les idées superstitieuses qui s'y rattachèrent plus tard étaient néanmoins encore loin d'avoir pénétré dans l'Eglise. La sainte cène n'était point considérée comme un sacrifice, mais comme le repas de l'amour chrétien et le mémorial de la rédemption. Quand Ignace s'écrie, dans son langage énergique et passionné : « Je veux le pain de Dieu, qui est la chair de Jésus-Christ; je veux le breuvage de son sang, qui est un amour immortel[1], » il exprime le désir, non pas de l'eucharistie, mais du martyre qui doit créer entre lui et le divin Crucifié une communion absolue. Pour faire remonter les idées sacramentelles à cette époque, on s'est appuyé sur un passage de la lettre de Clément de Rome aux Corinthiens, où il dit qu'il faut accomplir, en leur temps et avec ordre, les divers actes du service divin et apporter les offrandes sans confusion, chacun rendant grâce à Dieu dans son rang, comme cela se faisait à Jérusalem, « non pas en tout lieu, mais à l'autel du lieu saint et par les mains des sacrificateurs[2]. » On a vu une assimilation complète entre l'ancien et le nouveau culte, dans cette invocation du rituel mosaïque, tandis qu'il n'est rappelé que comme modèle d'ordre et de bienséance. Evidemment, il n'y a aucune application possible au culte chrétien dans l'ordonnance de ne sacrifier qu'à Jérusalem et dans le temple. Quant aux offrandes mentionnées par Clément, il ne faut point entendre par là le sacrifice eucharistique, mais uniquement les offrandes

[1] Ignat., *Ad Roman.*, c. IV.
[2] Κατὰ καιροὺς τὰς προσφόρας. (Clément, *Ad Corinth.*, c. XL, XLI.)

charitables de l'Eglise pour les pauvres. Pendant longtemps la coutume a existé de déposer aux pieds des évêques ou anciens les dons destinés aux indigents, comme les chrétiens de Jérusalem avaient déposé les leurs aux pieds des apôtres. Les simples chrétiens apportaient ces offrandes, et les évêques les distribuaient, et ainsi chacun avait son rôle déterminé, qu'il devait conserver avec soin, pour que tout se fît avec ordre[1]. Au temps de Clément, l'agape précédait la cène; c'était à ce moment que les offrandes de l'Eglise étaient apportées. Le pain et le vin de la cène étaient pris sur la table même de l'agape; ils faisaient donc partie de ces offrandes de charité. Tant que la communion était liée à l'agape, l'idée de sacrifice était associée à la seconde et non à la première. Il n'en fut plus de même quand la sainte cène fut isolée du repas d'amour fraternel et reléguée dans le culte. On lui appliqua involontairement l'idée de sacrifice; en même temps qu'elle rappelait l'immolation du Christ, elle était une offrande de l'Eglise. On était ainsi conduit à dénaturer l'idée si simple et si belle de l'Eucharistie primitive. A une autre époque, quand la notion du salut gratuit sera encore plus voilée, on en viendra à accorder à ce sacrifice une valeur expiatoire, jusqu'à ce qu'enfin il soit considéré comme un renouvellement de l'immolation du Calvaire. Mais on était bien loin de ces tristes erreurs au temps de Clément; la cène était encore

[1] Voir les *Constit. apostol.*, II, c. XXVII. — Voir l'exellent opuscule d'Hœffling, *Die Lehre der altesten Kirche von Opfer*, p. 87; Erlangen, 1851.

rattachée à l'agape, et elle conservait son caractère primitif.

Le baptême garde également sa vraie signification chez les Pères apostoliques. Ignace le rattache étroitement à la foi. « Que votre baptême, écrit-il aux Ephésiens, demeure votre armure, » et il montre immédiatement de quelles armes cette armure se compose. « Que la foi soit votre casque, l'amour votre lance et la patience votre cuirasse[1] » Ainsi le baptême est à ses yeux le signe de la foi, de l'amour et de la patience ; il est le symbole des vertus chrétiennes, il ne se conçoit pas sans elles. Il n'a donc aucune valeur intrinsèque et ne communique pas la grâce, à moins qu'on ne prétende que la foi, l'espérance et la charité coulent dans l'âme avec l'eau qui arrose le corps. Si le baptême représente l'armure chrétienne, il ne doit être donné au combattant qu'au moment où il entre dans la lice. Il n'appartient qu'à celui qui peut croire, espérer et aimer. Ce texte est plutôt contraire au baptême des enfants qu'il ne lui est favorable. Pourtant déjà, à la fin de cette période, l'idée sacramentelle commence à envahir l'Eglise. Elle n'est pas définie exactement, mais elle y pénètre comme une influence subtile. On donne une importance exagérée au symbole. Dans le *Pasteur d'Hermas*, l'Eglise est représentée comme une tour fondée sur l'eau, c'est-à-dire sur le baptême, « parce que la vie du

[1] Τὸ βάπτισμα ὑμῶν μενέτω ὡς ὅπλα, ἡ πίστις ὡς περικεφαλαία, ἡ ἀγάπη ὡς δόρυ, ἡ ὑπομονὴ ὡς πανοπλία. (Ignat., *Ad Polyc.*, c. III.)

chrétien est sauvée par l'eau[1]. » Le baptême est aussi désigné comme le sceau divin de la rédemption. « L'eau, est-il dit, dans laquelle descendent les hommes condamnés à la mort, cette eau est le signe du Fils de Dieu[2]. » Il y a dans ces mots une dangereuse réminiscence de la circoncision juive. Le *Pasteur d'Hermas* nous prouve cependant, d'une manière irréfragable, que le baptême des adultes était encore la règle des Eglises. « Quand nous descendons dans l'eau, dit-il, et que nous recevons la rémission des péchés, nous promettons, par notre repentance, de ne plus vivre dans le péché[3]. » Un tel baptême ne peut concerner les enfants. Quant à la forme de ce sacrement, ces citations du *Pasteur d'Hermas* nous apprennent qu'il était administré par immersion. On se bornait à la formule abrégée : on le donnait au nom du Seigneur[4], et le néophyte faisait profession de renoncer au péché.

Nous avons terminé l'histoire du premier siècle et celle de la période de transition qui précède et prépare la formation du catholicisme. A la grande époque apostolique, nous avons vu succéder une époque grande encore par la foi, par le zèle, par le martyre, mais pauvre en connaissances, incapable de saisir l'enseignement du Maître, embarrassée d'un trop riche héri-

[1] « Vita vestra per aquam salva facta est. » (*Pastor Hermas*, Visio III, 3.)

[2] « Illud autem sigillum aqua est, in quam descendunt homines morti assignati. » (*Pastor Hermas*, Simil. IX, 16.)

[3] « Alia pœnitentia non est, nisi illa, cum in aquam descendimus et accipimus remissionem peccatorum nostrorum ulterius non peccare, sed in castitate permanere. » (Mandat. IV, 3.)

[4] « Baptizare in nomine Domini. » (Visio III, 7.)

tage, qu'elle lègue à ses successeurs amoindri ou mélangé d'éléments étrangers. Des hommes plus puissants vont paraître sur la scène ; quelques-uns d'entre eux, surtout ceux qui seront fils de l'Orient et de la culture grecque, remonteront par delà les Pères apostoliques aux Pères véritables de la religion chrétienne, aux grands témoins du premier siècle, et arrêteront l'Eglise sur la pente du judéo-christianisme. Mais d'autres, fils de l'Occident, nourris du lait de la louve romaine, esprits plus énergiques qu'étendus, plus ardents qu'intelligents, eux aussi héros de la foi et martyrs, continueront l'œuvre des Ignace et des Hermas. Les grands hérétiques vont aussi paraître, et, sans le savoir, ils seront les meilleurs auxiliaires de la réaction romaine contre l'Orient, car celle-ci profitera de tout l'effroi qu'ils inspireront.

Les questions déjà soulevées vont être reprises, mais dans un cadre élargi avec des moyens plus efficaces et des combattants plus énergiques. L'âge de transition n'a été qu'un prologue ; le drame commence ; mais tous les fils de l'action se retrouvent dans l'époque dont nous avons tracé le tableau. Nous pouvons désormais en suivre d'un regard assuré les émouvantes péripéties; tous les champions qui sont en présence nous sont connus : depuis l'empereur armé du décret de Trajan qui déclare illicite la religion du Christ, jusqu'au gnostique en possession d'un dualisme perfectionné; depuis le docteur oriental qui sait maintenant qu'il peut puiser ses preuves dans le trésor de la culture antique, jusqu'au chrétien de Rome qui profite de la lassitude de l'Eglise pour s'asseoir sur

la chaire épiscopale. L'époque des Origène et des Tertullien, des Valentin et des Irénée, l'époque des grandes persécutions nous est tout entière expliquée par l'époque antérieure; nous n'avons plus qu'à en retracer l'histoire. Au travers de toutes les fluctuations de la pensée chrétienne nous reconnaîtrons l'unité du plan divin qui veut que l'Eglise reconquière par l'expérience la vérité qu'elle possède comme révélation. Si Dieu permet les écarts et les défaillances de la liberté, c'est à la condition de relever son peuple de toutes ses chutes et de le ramener au droit chemin après chaque détour, mûri par ses fautes, parce qu'il sait ce qu'elles lui ont coûté. C'est ainsi qu'il réunit pour lui les bienfaits de la grâce et les bénédictions du travail.

NOTES ET ÉCLAIRCISSEMENTS

NOTES ET ÉCLAIRCISSEMENTS.

—

Note A. — *Sur la prétendue deuxième captivité de Paul.*

Un grand nombre d'écrivains, soit anciens, soit modernes, ont admis une seconde captivité de l'apôtre Paul. Eusèbe [1] et Jérôme [2] lui donnent l'appui de leur témoignage. Parmi les modernes, Néander (Pflanz., I, 538), partage leur opinion. Nous ne saurions l'admettre, et nous adoptons à cet égard les vues de M. Reuss [3] et de Wieseler [4]. Nous nous attacherons à la réfutation de Néander, qui a présenté avec une grande habileté tous les arguments en faveur de la seconde captivité de Paul. Le savant historien n'accorde pas beaucoup d'importance au témoignage d'Eusèbe ainsi conçu : Τότε μὲν οὖν ἀπολογησάμενον αὖθις ἐπὶ τὴν τοῦ κηρύγματος διακονίαν λόγος ἔχει στεῖλασθαι τὸν ἀπόστολον, δεύτερον δ' ἐπιβάντα τῇ αὐτῇ πόλει, τῷ κατ' αὐτὸν τελειωθῆναι μαρτυρίῳ. Ἐν ᾧ δεσμοῖς ἐχομένος τὴν πρὸς Τιμ. δευτέραν ἐπιστολὴν συντάττει. « Le bruit court qu'après avoir présenté sa défense, l'Apôtre partit pour continuer sa mission apostolique, qu'il revint une seconde fois à Rome pour y subir le martyre. Il aurait écrit alors, étant dans les liens, sa seconde lettre à Timothée. » Eusèbe, comme on le voit, n'est point affirmatif, il se borne à dire : *Le bruit court*. Il n'est que l'écho d'une tradition dont il n'assume pas la responsabilité. Cette tradition se rattache évidemment au fameux passage de Clément de Rome, dans son épître aux Corinthiens. Il est ainsi conçu : Παῦλος δικαιοσύνην διδάξας ὅλον τὸν κόσμον καὶ ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθων καὶ μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων οὕτως ἀπηλλάγη τοῦ κόσμου. « Paul

[1] Eusèbe, *H. E.*, II, 21. — [2] Hieronym., *In Esaiam*, XI, 14.

[3] *Geschichte der Heilig. Schr. N. T.*, p. 125. *Revue de Théologie*, 2e vol. 3e livraison, p. 150.

[4] Wieseler, *Chronol. des ap. Zeit.*, p. 521.

ayant prêché la justice dans le monde entier et étant venu au terme de l'Occident et ayant subi le martyre sous les empereurs, est ainsi sorti de ce monde [1].» Ce passage paraît concluant à Néander. Il insiste fortement sur l'expression : *le terme de l'Occident.* Elle lui paraît désigner l'Espagne, où Paul déclarait vouloir annoncer l'Evangile d'après Rom. XV, 24. Cette dernière déclaration ne paraît pas à Néander une preuve irrécusable, car il admet comme nous que Paul, quoique apôtre, pouvait former un projet et se voir empêché de le réaliser. Mais en la combinant avec le témoignage de Clément, il en tire la conclusion qu'effectivement Paul put réaliser son dessein. Mais il s'agit de savoir si vraiment le passage de Clément a la signification qu'on lui prête. Wieseler a très bien montré que le texte porte des traces d'interpolations évidentes et qu'on ne peut s'y fier avec une entière sécurité. Ensuite le ton de Clément dans cette portion de sa première lettre aux Corinthiens, n'est pas celui de l'historien, mais celui de l'orateur qui parle par hyperboles. Quand il dit que Paul a annoncé l'Evangile dans le monde entier, il n'a pas la prétention d'être pris à la lettre et d'affirmer que Paul a été en Gaule et en Bretagne. Clément est non moins hyperbolique en parlant du *terme de l'Occident.* Rome n'était-elle pas la métropole du monde occidental? Annoncer l'Evangile à Rome. n'était-ce pas l'annoncer à tout l'Occident? L'expression vague d'Eusèbe déjà citée, ὁ λόγος ἔχει, prouve que de son temps on ne se croyait pas permis de prendre littéralement le passage de Clément. Il ne nous semble pas nécessaire de recourir à l'explication trop ingénieuse, selon nous, de M. Reuss, qui voit dans ce passage une image hardie et poétique, une comparaison de la carrière apostolique de Paul à la carrière du soleil [2].

L'autre preuve invoquée par Néander est empruntée à l'exégèse.

[1] Clément, *Ep. ad Corinth.*, c. V.

[2] On invoque encore un fragment du canon de Muratori, ainsi conçu : « Sed profectionem Pauli ab urbe ad Spaniam proficiscentis. » (Bunsen, *Analecta antenicæna*, I, 139). Mais il n'est pas possible de tirer des conclusions un peu certaines d'un texte si mutilé. On n'en peut inférer qu'une chose, c'est qu'à une époque déjà reculée la tradition d'un voyage de Paul en Espagne circulait dans l'Eglise. Elle se fondait évidemment sur le passage Rom. XV, 24. Le passage de Denys de Corinthe, cité par Eusèbe (*H.Æ*, II, 21), qui porte que Pierre et Paul ont fondé l'Eglise de Corinthe, puis sont venus à Rome ensemble (ὁμοίως) n'a évidemment aucune valeur historique.

Il s'appuie sur la seconde lettre à Timothée, où Paul semble parler de sa délivrance (2 Tim. IV, 16). Rien ne nous contraint d'admettre cette explication, puisque la délivrance dont parle l'Apôtre peut très bien s'entendre du bon effet produit par sa première comparution devant le tribunal impérial. Néander prétend que la manière dont Paul signale les hérésies d'Ephèse, suppose un récent voyage (2 Tim. II, 17). Mais on sait combien dans les commencements de sa captivité il lui était facile d'avoir des informations exactes et fréquentes sur l'état des Eglises. La raison la plus plausible invoquée par Néander, est tirée de quelques traits embarrassants de l'épître, qui semblent indiquer un voyage récent de l'Apôtre en Asie Mineure. Ainsi il demande son manteau et ses papiers oubliés chez Carpus à Troas (2 Tim. IV, 13). Mais ce trait peut se rapporter au voyage de Troas dont parlent les Actes (Actes XX, 5). Les papiers pouvaient être nécessaires à Paul pour son procès, et il n'avait peut-être pas eu d'occasion jusqu'alors de les faire venir. Quand il dit qu'il a laissé Trophime malade à Milet (2 Tim. IV, 20), cela n'indique pas nécessairement qu'il y ait passé lui-même. Ne peut-on pas supposer avec Wieseler que Trophime accompagnait Paul dans son voyage d'Asie Mineure à Rome, et que quand les voyageurs s'arrêtèrent à Myre, en Lycie (Actes XXVII, 5), ville très voisine de Milet, Trophime fut contraint par la maladie de s'arrêter et se rendit à Milet? Si Paul en parle dans sa deuxième lettre à Timothée, c'est probablement qu'il avait besoin de son témoignage pour l'instruction de son procès; c'est par la même raison qu'il parle d'Eraste demeuré à Corinthe (2 Tim. IV, 20), car celui-ci, qui d'après Rom. XVI, 23, était l'un des économes des biens de la ville, pouvait lui rendre dans ce procès de précieux services. Quant aux raisons tirées par Néander de la date de la première épître à Timothée, et de celle de la lettre à Tite, nous les avons écartées d'avance en justifiant l'hypothèse d'un voyage de Paul en Europe, pendant son séjour à Ephèse. Nous avons également écarté l'objection tirée du développement des hérésies d'Asie Mineure, en prouvant l'ancienneté de ces hérésies par le discours d'adieu de Paul à Milet. Ainsi, aucune des raisons en faveur d'une seconde captivité de Paul, n'est décisive. Nous avons deux motifs sérieux pour rejeter cette hypothèse : 1° la difficulté d'admettre que Paul ait pu obtenir un jugement régulier de Néron, après l'effroyable persécution rapportée par Tacite; 2° le peu de probabilité

que les faits principaux de la première captivité, comme l'appel à César, se soient répétés d'une manière identique dans la seconde.

NOTE B. — *Des épîtres de saint Paul.*

Nous admettons la pleine authenticité de toutes les épîtres mises sous le nom de Paul, à l'exception de l'épître aux Hébreux, que nous attribuons à Apollos. Il en est d'abord qui ne font question pour personne; les épîtres aux Galates et aux Romains, comme celles aux Corinthiens, sont à l'abri du doute. Baur lui-même en reconnaît l'authenticité. Les deux épîtres aux Thessaloniciens ont été l'objet de quelques attaques. On leur reproche d'être insignifiantes, de manquer d'un intérêt spécial, et d'exposer sans motif des vues prophétiques détaillées [1]. Nous avons déjà répondu à la seconde objection en montrant que l'exaltation maladive de quelques chrétiens de Thessalonique, qui, sous prétexte d'attendre le retour de Jésus-Christ, se livraient à la paresse, réclamait de Paul des développements étendus sur la prophétie. Il s'agissait, pour lui, de prévenir l'un des abus de sa doctrine les plus graves. Quant à l'objection tirée du manque d'intérêt et d'originalité de cette épître, — objection présentée par Baur d'une manière générale pour toutes les petites épîtres de l'Apôtre, — nous la repoussons absolument. On ne peut discuter une impression. Nous invoquons le témoignage de la conscience chrétienne. L'épître aux Ephésiens est rejetée par le même critique, à cause de sa ressemblance avec l'épître aux Colossiens [2]. Mais M. Reuss a établi parfaitement que cette ressemblance n'est pas si complète qu'on veut bien le supposer (*Geschichte H. Schr. N. T.*, p. 102). Il n'est pas étonnant que l'Apôtre, écrivant à des Eglises placées dans des circonstances analogues, leur ait adressé les mêmes conseils. Baur invoque contre l'authenticité de ces épîtres une certaine tendance gnostique qu'il croit reconnaître chez l'auteur [3]. Il qualifie ainsi les développements métaphysiques de la doctrine sur la personne de Jésus-Christ; il tire un grand parti du mot πλήρωμα (Col. I, 20). Mais le fond de la doctrine exposée dans ces lettres est tout ce qu'il y a de plus opposé au dualisme gnostique et à l'émana-

[1] Baur, *Paulus*, p. 25[illegible]-259. — [2] Baur, *Paulus*, p. 481. — [3] Baur, *Paulus*, 423, 424.

tisme; Jésus-Christ n'est pas la première émanation de la Divinité; il la possède dans sa plénitude. Baur fait à l'épître aux Colossiens la même objection qu'aux épîtres pastorales[1]; il prétend que les hérésies signalées par l'auteur de ces lettres ne se retrouvent qu'au deuxième siècle. Remarquons d'abord que le savant critique voit dans ces épîtres ce qui n'y est pas. Il y trouve une caractéristique complète du gnosticisme, tandis que l'auteur se borne à des traits tout à fait généraux, tels qu'ils conviennent à une hérésie naissante. La découverte des *Philosophoumena* est venue jeter une vive lumière sur ce point si controversé, et le tableau que nous avons présenté des Eglises fondées par saint Paul est la meilleure réponse que nous puissions opposer aux attaques de l'école de Tubingue. On ne saurait trop méditer la partie de l'*Histoire du Nouveau Testament*, de M. Reuss, qui concerne cette question délicate. C'est, à notre sens, un chef-d'œuvre de critique sage et savante. (Voir *Gesch. der H. Schr. N. T.*, p. 113.)

Les objections produites contre les épîtres de Paul sont tirées, comme on le voit, de la preuve interne. Tout le monde convient que leur authenticité est unanimement reconnue dès le troisième siècle. En nous plaçant sur le terrain de nos adversaires, il nous est impossible de découvrir dans les épîtres contestées un seul point qui soit en désaccord avec le caractère de l'Apôtre et l'histoire de sa vie. Que penser des excès d'une critique qui va jusqu'à dire que la comparaison de Paul entre le chrétien et le soldat (2 Tim. II, 3), étant surtout du goût des écrivains du second siècle sous la plume desquels elle se retrouve fréquemment, ne saurait appartenir au premier? On est étonné de voir un homme aussi sagace que De Wette accuser d'orgueil la fin sublime de la deuxième épître à Timothée (De Wette, *Commentaire sur 2 Tim.* IV, 8).

NOTE C. — *Des épîtres de Jacques et de Jude.*

Les épîtres de Jacques et de Jude ont été rangées parmi les *Antilegoumena* ou les écrits contestés, par Eusèbe (*H. E.*, III, 25). Mais nous ne trouvons aucune raison suffisante pour justifier cette

[1] Baur, *Paulus*, p. 493.

assertion, et la preuve externe est tout à fait en leur faveur. Les doutes ont dû naître plus tard de raisons dogmatiques, probablement pour Jacques, d'une prétendue opposition entre sa doctrine et celle de Paul, et pour Jude, de la citation qu'il a tirée du livre apocryphe d'Enoch. L'Eglise de Syrie avait admis dans son canon l'épître du premier. Clément de Rome semble y faire allusion (*Epître aux Corinth.*, c. X). Origène la cite (*Commentar. in Joannem*, tome XIX, IV, 406). Clément d'Alexandrie cite l'épître de Jude (*Stromat.*, III, 431; *Pædagog.*, III, 239; Orig., *Commentar. in Matth.*, III, 463). (Voir, pour la lettre de Jude, le *Commentaire* si complet de M. Arnaud.)

NOTE D. — *Sur la deuxième épître de Pierre.*

ous n'avons parlé que d'une seule épître de Pierre, parce qu'il nous paraît impossible d'admettre avec quelque certitude l'authenticité de la seconde. Il est notoire qu'elle n'est mentionnée pour la première fois que par Clément d'Alexandrie, et encore la citation n'est-elle pas directe (Eusèbe, *H. E.*, VI, 24). Origène, qui la cite (*Comm. in Joannem*, IV, 135), est le premier et le seul des Pères du troisième siècle qui invoque nettement son autorité. L'Eglise de Syrie, dont le témoignage a une grande valeur, ne reconnaissait pas cette épître, et Eusèbe (*H. E.*, III, 55) la cite parmi les *Antilegoumena*. Le doute subsistait encore au quatrième siècle, témoin Jérôme : *Scripsit Petrus duas epistolas, quæ catholicæ nominantur, quarum secunda a plerisque ejus esse negatur propter styli cum priore dissonantiam.* (*De Viris illustribus*, c. I.)

Au contraire, la première épître de Pierre a pour elle les témoignages les plus imposants (Eus., *H. E.*, III, 39; IV, 14; Irénée, *Contr. Hæres.*, IV, 9, 2; Clément d'Alexandrie, *Stromat.*, III, 73; Tertull., *C. Scorp.*, I, 2.)

Si nous passons à l'examen des preuves internes, elles sont très défavorables à l'authenticité de la seconde épître de Pierre : 1° Le style n'a presque aucun rapport avec celui de la première épître. 2° La dépendance vis-à-vis de la lettre de Jude est notoire; l'auteur développe sans cesse le texte de Jude comme un thème à traiter (voir la confrontation des deux textes dans le *Commentaire*

de M. Arnaud sur Jude). 3° Il insiste sur sa qualité apostolique avec une affectation étrange, qui rappelle les écrits apocryphes (I, 13-18). 4° Il cite la collection des lettres de Paul comme faisant partie d'un canon du Nouveau Testament qui n'existait pas à cette époque (2 Pierre III, 16); il parle, en l'an 64 ou 65, de ces épîtres comme étant du nombre des Ecritures canoniques : c'est commettre le plus étrange anachronisme.

La prétention de l'auteur inconnu à se faire passer pour saint Pierre n'a rien d'incroyable. Toute la littérature apocryphe du second et troisième siècle est remplie d'écrits supposés, et Pierre a été précisément l'apôtre dont le nom a été le plus exploité. Ne pourrait-on pas admettre qu'un chrétien orthodoxe de la fin du deuxième siècle, indigné de voir invoquer dans les *Clémentines* une prétendue opposition entre Pierre et Paul, a composé cet écrit pour mettre en lumière leur profond accord, en profitant peut-être de quelques fragments de la prédication de Pierre, qui auraient été conservés par la tradition, comme le beau commencement de l'épître? Calvin, dans son langage embarrassé sur cette lettre, laisse percer un doute qu'il ne parvient à dissiper ni dans son esprit, ni dans celui de ses lecteurs : *Cæterum*, dit-il dans son argument, *de auctore non constat, nunc Petri nunc apostoli nomini promiscue mihi permittam.* « Comme on n'est pas d'accord sur l'auteur, je me permettrai de dire indifféremment Pierre ou l'Apôtre. » Remarquons qu'il n'y a rien dans cette épître qui soit contraire aux autres écrits canoniques. Elle ne renferme aucune révélation spéciale ou nouvelle. Il vaut mieux exprimer franchement un doute sur son authenticité que de laisser croire que la foi chrétienne est liée absolument au canon traditionnel fixé par l'Eglise du quatrième siècle.

Note E. — *Sur l'auteur de l'épître aux Hébreux.*

Il n'est contesté par personne que, tandis que toute l'Eglise d'Occident nie pendant près de trois siècles que Paul soit l'auteur de l'épître aux Hébreux, les docteurs de l'Eglise d'Alexandrie sont à peu près unanimes pour la lui attribuer. Mais l'opinion de l'Occident, et en particulier de Rome, a un grand poids dans la question, puisque cette Eglise devait être informée de première main sur tout

ce qui concernait l'apôtre Paul, et surtout sur ce qui concernait le temps de sa captivité. Clément de Rome fait de perpétuelles allusions à l'épître aux Hébreux. Comment serait-il possible qu'il n'eût pas nommé son auteur s'il l'eût connu et s'il eût su que cet auteur était Paul? On comprend très bien que l'Eglise d'Alexandrie soit arrivée par une combinaison scientifique naturelle à son génie à attribuer à Paul un écrit où l'on retrouve l'empreinte de sa pensée. Quant aux preuves internes qui donnent raison à l'Eglise d'Occident, elles sont admirablement exposées dans le *Commentaire* de Bleck. Voici les principales : 1° La différence frappante du style ; les divergences de vues sur ce point nous semblent inexplicables. 2° L'auteur se met dans un rapport de dépendance vis-à-vis des témoins immédiats de Jésus-Christ (Hébr. II, 3). Or, jamais Paul n'eût pris cette position, l'un des grands objets de sa polémique contre ses adversaires étant toujours d'établir qu'il est sur le même rang que les premiers apôtres. 3° Si les idées de l'auteur ont beaucoup de rapport avec celles de Paul, elles n'en portent pas moins dans le détail de l'exposition l'empreinte d'une individualité différente. On invoque en faveur de l'hypothèse qui attribue à Paul l'épître aux Hébreux, les deux passages suivants: 1. Γινώσκετε τὸν ἀδελφὸν ἡμῶν Τιμόθεον ἀπολελυμένον. (Hébreux XIII, 23.) On infère des rapports étroits de Paul et de Timothée que c'est le premier qui a écrit ces mots. Mais il est impossible de baser sur un détail aussi minime toute une argumentation. Car Paul n'était pas seul en relation avec Timothée. Un des autres disciples de Paul pouvait parfaitement s'exprimer ainsi. Le sens donné au mot ἀπολελυμένον importe très peu; soit qu'il signifie que *Timothée est absent*, soit qu'on y trouve l'idée qu'il *vient d'être délivré*, cette différence d'interprétation n'a aucune influence sur la solution de la question. 2. Le second passage est *Hébreux* XIII, 24. On se fonde sur l'expression *les frères d'Italie*, pour établir que l'épître a été écrite à Rome; mais ces mots ne semblent-ils pas, au contraire, donner à croire que l'auteur n'est pas en Italie, puisqu'il voit dans la qualification : οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας, une désignation spéciale?

L'hypothèse qui attribue à Apollos l'épître aux Hébreux est la plus plausible. Il était entièrement gagné aux principes de Paul, très versé dans les Ecritures; il était d'Alexandrie, où prédominait

le genre typique et allégorique. C'était un homme éloquent et instruit. Tous ces divers traits se rapportent parfaitement à l'épître aux Hébreux.

NOTE F. — *Vues diverses sur la théologie du siècle apostolique.*

Nous avons présenté le système de l'école de Tubingue sous sa forme la plus modérée, telle qu'il est exposé dans le dernier livre de Baur : *Das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte* (Tubingen, 1853; p. 43 à 151).

Le livre de Schwegler, souvent cité par nous : *Das nachapostolische Zeitalter* (Tubingen, 1846), est bien plus arbitraire dans son emploi de la preuve interne. Sa pensée fondamentale est que le dogme chrétien du troisième siècle a été formé par des transformations successives de l'ébionitisme. Un autre disciple de Baur, Ritschl, dans son livre intitulé : *Entstehung der altcatholischen Kirche* (Bonn, 1850), part d'une hypothèse opposée à celle de Schwegler. D'après lui, le dogme du troisièmé siècle n'a pas été formé par l'ébionitisme, mais bien par le paulinisme, développement normal de la doctrine de Jésus-Christ. Le judéo-christianisme au contraire aurait été frappé d'une vraie stérilité dogmatique, et ceux de ses adhérents qui ne se seraient pas rattachés au *paulinisme* auraient formé l'*ébionitisme*, secte retardataire et non pas noyau de l'Eglise. Une seconde édition de ce savant ouvrage vient de paraître, modifiant assez sensiblement le premier point de vue de l'auteur, mais plus spécialement pour ce qui concerne l'enseignement de Jésus-Christ. Personne ne rangera sous le drapeau de l'école de Tubingue le savant ouvrage de M. Reuss : *l'Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique* (2 vol. Strasbourg, 1852). L'auteur, dont nous avons dejà mentionné souvent les consciencieux travaux, nous paraît avoir fait trop de concessions au système qui admet toute une politique ecclésiastique et dogmatique au premier siècle. Il a exagéré la différence entre le judéo-christianisme et le paulinisme. Le grand reproche que nous ferons à l'ouvrage de M. Reuss, c'est de méconnaître le caractère unique, exceptionnel et créateur de la théologie apostolique. Nous avons essayé de montrer comment on peut l'admettre avec l'Eglise de tous les temps, sans tomber dans la théopneustie mécanique. L'ouvrage

de Schmid : *Biblische Theologie des N. T.* (Stuttgart, 1853), nous a été d'un utile secours ainsi que le *Siècle apostolique* de Néander (2 vol. 4e édition). La partie du livre de Schaff qui concerne la doctrine apostolique (p. 606 à 638) n'est qu'un extrait de Néander.

NOTE G. — *Du baptême des enfants.*

Nulle question n'a été plus controversée que celle du baptême des petits enfants. Actuellement les historiens les plus distingués de l'Eglise, reconnaissent que cette coutume ne remonte pas à l'âge apostolique. Néander (*Pflanz.*, I, 277) et Bunsen (*Hippol.*, II, 127), s'expriment très nettement à cet égard. En effet, si l'on ne s'attache pas à de faibles indices, si l'on consulte le vaste contexte du Nouveau Testament, on reconnaîtra que le baptême des adultes est seul conforme à l'esprit des Eglises qui ont rejeté la circoncision. Quant aux Eglises de Palestine, elles ont continué à pratiquer tous les rites de la religion mosaïque, et en particulier la circoncision des enfants : on ne peut donc parler du baptême des nouveaux nés dans leur sein. Schaff a présenté dans son *Histoire du premier siècle* une habile défense du pédobaptisme (voir p. 566 et suivantes). Nous réfuterons ses principaux arguments, qui sont les meilleurs qu'on puisse fournir à l'appui de sa thèse. Il s'appuie d'abord sur ce que le christianisme, comme économie de la grâce, embrasse tous les âges et toutes les positions et par conséquent donne le sceau du salut aux enfants. Il cite le fameux passage d'Irénée (*Adv. Hæres.*, III, c. II) où ce Père dit que le Sauveur s'est fait enfant pour les enfants.—*Infantibus infans factus.*—Mais la seule conclusion à tirer de ce passage, dont nous adoptons pleinement l'idée, est que le petit enfant est placé au bénéfice de la rédemption. De même que sans ratification personnelle, il a été enveloppé dans la condamnation de sa race, ainsi sans ratification personnelle, il est enveloppé dans le salut. Ce salut lui appartient. Dire que sans le baptême il n'y a aucune part, c'est admettre la régénération baptismale. C'est faire insulte à l'amour de Dieu. Il s'agit de savoir si le baptême représente la grâce objective ou la grâce reçue et assimilée. Il nous paraît évident qu'il se rapporte, non au salut en soi, mais à l'appropriation du salut. S'il en est ainsi, il ne convient pas de le conférer à ceux qui

sont incapables de se convertir. C'est en vain que l'on cite à l'appui du baptême des enfants le commandement de Jésus-Christ : « Faites disciples toutes les nations de la terre, les baptisant. » Μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτούς (Matth. XXVIII, 19). On en infère tout à fait à tort que le baptême doit être donné à tous ceux que l'on considère comme candidats de la grâce, à tous ceux que l'on veut instruire dans l'Evangile. Le mot μαθητεύσατε signifie *rendre disciple*, c'est-à-dire produire la foi dans le cœur. Toute l'ancienne Eglise a ainsi compris cet ordre divin; car comme nous l'avons déjà remarqué, bien loin de baptiser d'emblée les catéchumènes, elle leur faisait subir le plus sérieux examen. Au quatrième siècle, Constantin retardait encore le moment de son baptême jusqu'à son lit de mort. L'invocation du passage Matth. XIX, 14 : *Laissez venir à moi les petits enfants*, n'a aucun trait au baptême. La déclaration de Pierre : « La promesse a été faite à vous et à vos enfants » (Actes II, 39), signifie simplement que la grâce depuis Jésus-Christ appartient en droit à toutes les générations des hommes. Le passage 1 Cor. VII, 14 : « Vos enfants sont saints, » ne contient aucune allusion quelconque au baptême. Il dissipe un scrupule particulier. Un païen converti dont la femme était encore païenne, aurait pu croire que ses enfants étaient rejetés de Dieu; l'Apôtre écarte ce scrupule en disant aux chrétiens qui sont dans une telle situation : Vos enfants sont saints par le fait que vous les avez consacrés à Dieu par vos prières. Prendre le mot de *saint* dans une autre acception, c'est retomber dans la régénération baptismale. Ce passage prouve surabondamment que le baptême des enfants n'existait pas à Corinthe, car alors la question soulevée ne se serait pas même posée. On essaye de fonder le pédobaptisme sur les témoignages des Pères du deuxième et du troisième siècle (Bingham, *Origines*, IV, p. 183; Schaff, p. 575). Nous verrons qu'au second siècle, le baptême des enfants était l'exception. Au troisième, malgré la protestation de Tertullien, il fait des progrès rapides. Nous ne récusons point le témoignage de Cyprien (ép. LIX, *ad Fidum*) ni celui d'Origène (*Homel. in Levit.*, VIII). Quand nous retracerons l'histoire du troisième siècle, nous étudierons de près ces témoignages, mais il y a déjà une forte présomption contre l'origine évangélique du baptême des enfants dans le fait qu'il commence à prédominer précisément à l'époque où l'idée d'Eglise s'altère profondément. Il n'a dû son

triomphe définitif qu'à la notion de la régénération baptismale devenue partie intégrante de l'orthodoxie du quatrième siècle sous l'influence de saint Augustin. Toute justification du baptême des enfants qui n'est pas présentée à ce point de vue est illogique et boiteuse; mais on sait de quel prix on paye la logique dans cette question, et jusqu'où doit aller le sacrifice de la spiritualité chrétienne. (Voir sur ce sujet l'excellent travail de M. Lenoir, *Essai biblique, historique et dogmatique sur le baptême des enfants.* Paris, 1856).

Depuis que ces lignes ont été écrites, a paru un livre très distingué de M. Clément, professeur à la faculté de théologie de l'Eglise libre de Lausanne. Nous avons réfuté d'avance un grand nombre de ses arguments en réfutant Schaff. M. Clément insiste beaucoup sur l'état de grâce dans lequel se trouve l'enfant et sur la bénédiction qui découle pour lui de son contact avec l'Eglise. Nous partageons ce point de vue; nous aussi, nous voulons que l'enfant grandisse dans une atmosphère religieuse; nous pensons qu'il doit se développer dans un milieu chrétien et que l'Eglise a de grands devoirs envers lui. Mais nous ne pouvons comprendre comment le baptême est nécessaire pour le rendre participant de ces grâces. De deux choses l'une: ou ces grâces découlent du simple contact de l'enfant avec l'Eglise, et alors ce contact résulte de la position de ses parents et de leur piété, ou bien elles sont rattachées au baptême comme cérémonie, et alors il faut à tout prix lui accorder une valeur magique. M. Clément a beau se défendre de la régénération baptismale avec une grande habileté d'argumentation; il y est malgré lui ramené. La nécessité du baptême des enfants ne peut se démontrer que s'il confère quelque grâce particulière. Le pieux et habile écrivain est tout pénétré de la dogmatique augustinienne, sans en tirer les dernières conclusions. Il ne voit presque exclusivement que le côté de la grâce, de l'opération souveraine de l'Esprit de Dieu dans le salut. Il se préoccupe beaucoup moins de l'assimilation de ce salut par l'individu. Cela est surtout frappant dans sa notion de l'Eglise et du sacrement. La *Mater ecclesia* reparaît triomphante sur les ruines de l'individualisme évangélique. Nous savons tous les tempéraments qu'il apporte à ses vues générales; mais celles-ci exposées avec autant de piété que de talent, non sans un certain mélange de subtilité, triomphent de toutes les restrictions et nous ramènent forcément

au multitudinisme. Nous nous bornons ici à cette appréciation rapide.

NOTE H. — *Sur l'authenticité et la date de l'Apocalypse.*

Malgré l'habile et savante discussion à laquelle Lücke a soumis les textes des Pères qui appuient l'authenticité de l'Apocalypse, ces textes nous paraissent concluants. Ou bien il faut refuser toute valeur à la preuve externe, ou bien il faut admettre que dans ce cas elle est décisive. Laissant de côté les traits qui rappellent l'Apocalypse d'une manière toute générale dans les Pères apostoliques (par exemple le chapitre VI de l'*Epître aux Philippiens* de Polycarpe, où il est parlé des prophètes qui ont annoncé la venue de Jésus-Christ), il est évident pour nous que Pappias y cherchait un point d'appui pour ses idées millénaires. Andréas, écrivain du cinquième siècle, citait une explication de lui sur Apocalypse XII, 7 (Andreas, *Præf. ad Comment. in Apoc.*). Justin Martyr, qui écrivait vers l'an 139, la cite positivement comme de Jean (*Dial. cum Tryphone*, p. 179). D'après Eusèbe (*H. E.*, III, 26), Méliton aurait écrit un commentaire sur l'Apocalypse. Les allusions à ce livre sont évidentes dans la lettre de l'Eglise de Lyon aux Eglises de l'Asie Mineure (Eusèbe, *H. E.*, V, 1). Le témoignage d'Irénée (*Contr. Hæres.*, IV, 20), de Clément d'Alexandrie (*Stromat.* VI, 66), de Tertullien (*Adv. Marc.*, III, 14), et d'Origène (voir Eusèbe, *H. E.*, VI, 25), est sans aucune espèce d'équivoque, en faveur de l'authenticité de l'Apocalypse.

Les premiers doutes à ce sujet ont été exprimés par la secte des *Aloges*, qui niaient la divinité de Jésus-Christ. Ils ont été développés par Caïus, et enfin par Denys d'Alexandrie (Eusèbe, VII, 25), et plus ou moins confirmés par Eusèbe. Mais on n'a qu'à étudier de près les motifs développés par Denys, pour se convaincre qu'il se fonde uniquement sur des raisons *à priori*, et que c'est la peur des *chiliastes*, ou millénaires, qui l'amène à révoquer en doute l'authenticité du livre des révélations.

Est-il vrai que la preuve interne lui soit aussi défavorable qu'on le prétend? Nous ne le pensons pas. Nous reconnaissons qu'il y a de grandes différences pour la forme et pour le fond entre l'évangile de Jean et l'Apocalypse, mais il y a aussi des analogies frap-

pantes. Ces différences nous semblent avoir été exagérées par Lucke et Reuss[1], comme par l'école de Tubingue, qui triomphe du prétendu judaïsme de saint Jean pour lui contester la composition du quatrième évangile. Baur va jusqu'à y voir une espèce de libelle judaïsant contre saint Paul[2]. Hengstenberg tombe dans l'extrême opposé[3].

On insiste d'abord sur la différence du style et sur la couleur hébraïque de l'Apocalypse. Cette différence est réelle; elle s'explique en partie par le fait que le livre des révélations est, par sa nature même, beaucoup plus dépendant de la prophétie de l'Ancien Testament, dont il reproduit sans cesse les vives images. Toutefois, cette explication n'est pas absolument suffisante, et il demeure établi pour nous que l'Apocalypse n'a pas pu être écrite à la même date que l'évangile et les épîtres.

On insiste surtout sur trois points pour prouver la différence entre l'Apocalypse et les autres écrits de Jean : 1° La prophétie proprement dite, ou la vue de l'avenir, diffère. D'un côté, dit-on, tout est matérialisé : résurrection, jugement, triomphe, condamnation, antichristianisme, tout pour l'auteur de l'Apocalypse est extérieur et terrestre, tandis que pour l'évangéliste, tout est spirituel. La résurrection, dans le quatrième évangile, équivaut à la conversion; le jugement est la séparation des ténèbres et de la lumière; l'antichristianisme n'est pas personnifié dans un homme. Il est à l'état de tendance[4]. Lucke lui-même n'admet pas cette opposition tranchée. Il reconnaît qu'il y a dans l'évangile un élément correspondant à la prophétie apocalyptique. Il pense avec raison que l'évangéliste, lui aussi, admet une résurrection, un jugement au sens réel, qui sera le dénoûment effectif de l'histoire religieuse de l'humanité[5] (Jean V, 21; VI, 39; XI, 24). Seulement dans l'évangile et les épîtres, ce dénoûment n'est pas immédiatement extérieur, comme dans l'Apocalypse, il est tout d'abord spirituel; le juge-

[1] Lucke, *Offenbarung Joannes*, p. 707-744; Reuss, *Théologie du siècle apostolique*, I, p. 303.

[2] Baur, *Das Christenthum der drei erst. Jahrh.*, p. 75; Schwegler, ouvrage cité, II, p. 247.

[3] Hengstenberg, *Offenbarung des heiligen Johannes*. Berlin, 1849.

[4] Cette opinion est défendue par M. Réville, *Revue de théologie*, année 1855, pages 361, 36?.

[5] Lucke, *Offenbar.*, p. 718.

ment moral précède le jugement final. Nous avons là un progrès dans la révélation, mais nous nions qu'il y ait là contradiction.

2° On prétend que l'évangile est antijudaïque, tandis que l'Apocalypse serait profondément judaïsante.

L'antijudaïsme de l'évangile ne doit pas être exagéré. N'y lisons-nous pas ces mots : *Le salut vient des Juifs?* (Jean IV, 22.) N'a-t-on pas souvent remarqué avec quel soin minutieux le quatrième évangile s'efforce de montrer l'harmonie de la prophétie de l'Ancien Testament avec les faits qu'il rapporte? Il rivalise presque avec Matthieu. On a beaucoup trop oublié en parlant du judaïsme de l'Apocalypse, que le symbolisme d'un prophète du premier siècle devait être nécessairement emprunté à l'Ancien Testament. Les couleurs dont il pouvait se servir étaient comme broyées d'avance. D'ailleurs, l'auteur de l'Apocalypse admet très positivement l'universalisme chrétien, et n'était-ce pas là le point essentiel? Les douze tribus dont il est parlé (c. VII, v. 5-9) ne sauraient représenter exclusivement le peuple de Dieu, puisque la foule qui entoure le trône de l'Agneau appartient à toute tribu, à toute langue et à toute nation (VII, 9). Paul avait déjà désigné l'Eglise comme l'Israël de Dieu (Gal. VI, 16[1]).

3° On prétend que la doctrine de l'auteur de l'Apocalypse est totalement différente de celle de l'auteur de l'évangile. Et d'abord Jésus-Christ ne serait pas présenté comme le Verbe de Dieu, mais seulement comme le révélateur par excellence; mais que fait-on des cantiques à l'Agneau, qui le confondent dans une même adoration avec Dieu? (V, 13; XIV, 3, 4.)

Ceux-mêmes qui prétendent voir dans l'Apocalypse la notion du salut par les œuvres opposée à la vraie notion chrétienne, sont forcés de reconnaître qu'il est peu de livres du Nouveau Testament où la rédemption par le sang du Christ soit plus nettement enseignée (Apoc. I, 5; VII, 14). Comment est-il possible de concilier de pareilles déclarations avec l'idée d'une simple rémunération des bonnes œuvres? On trouve surtout le caractère judaïque de l'Apocalypse dans la partie du livre où les martyrs nous sont représentés comme demandant vengeance à Dieu pour leur sang répandu (VI, 10; XIII, 10; XIV, 12). Comment concilier, dit-on, cette

[1] Lucke, *Offenbar.*, p. 739.

idée de vengeance avec la notion d'amour si admirablement mise en lumière dans l'évangile et les épîtres? Qu'on n'oublie pas que l'amour implique la sainteté, et que s'il est la loi de l'univers, c'est une loi qui a sa sanction et ne se laisse pas impunément violer. Il est parlé de condamnation presque à chaque page de l'évangile, et on se souvient des mystérieuses paroles de la première épître sur le péché irrémissible (1 Jean V, 16, 17). J'avoue que cette idée de justice est exprimée dans l'Apocalypse sous l'ancienne forme prophétique; mais elle n'en répond pas moins à une immortelle vérité, sans toutefois lui donner son expression la plus haute et la plus complète. C'est une des raisons qui nous font penser que l'Apocalypse n'a pu être écrite à la même époque que l'évangile. Quant à ce qui concerne la prompte attente du retour du Seigneur (I, 3; XII, 12; XXII, 10), elle ne dépasse point ce que nous avons reconnu chez saint Paul et chez tous les chrétiens du premier siècle. Il n'y a donc pas contradiction entre Jean l'évangéliste et l'auteur de l'Apocalypse, et nous échappons au dilemme formulé par M. Reuss, que si saint Jean a écrit l'un des livres, il ne saurait avoir écrit l'autre (*Gesch. Schr. N. T.* p. 147). Il y a au contraire des rapports frappants entre l'un et l'autre livre; on retrouve dans tous les deux ce ton tendre et pathétique, souvent mélancolique, qui rend les écrits de Jean si touchants, le même amour pour la personne de Jésus-Christ et la même haine de l'hérésie. Le fils du tonnerre, l'adversaire indigné de Cérinthe, ne se reconnaît-il pas à chaque page du livre des révélations?

Si nous concluons dans le sens de l'authenticité de l'Apocalypse, nous ne pouvons cependant admettre pour sa composition la date traditionnelle. Nous avons déjà indiqué plusieurs des raisons qui nous y contraignent au point de vue doctrinal. Nous n'y reviendrons pas. Ce n'est pas, on l'a vu, que nous accusions l'auteur de l'Apocalypse d'un judaïsme grossier, comme on l'a fait[1]. Non, nous y reconnaissons une révélation divine, pleine de beauté et de richesse. N'oublions pas toutefois que les révélations de Dieu ont été progressives, même dans la nouvelle alliance. Il est évident, par exemple, qu'au point de vue de la richesse dogmatique la dis-

[1] C'est l'opinion de M. Réville, qui, plaçant la composition de l'Apocalypse avant la ruine de Jérusalem, met les illusions les plus étranges du judéo-christianisme sur le compte de saint Jean.

tance est grande entre la lettre de Jacques et celle de saint Paul aux Ephésiens. Dieu tient toujours compte de la réceptivité humaine. Il n'y a donc pas lieu d'être étonné si les révélations accordées au même homme, à deux époques différentes de sa vie, manifestent une certaine progression de lumière tout en reposant sur un fonds identique de vérité. Toutefois, nous en convenons sans peine, si les témoignages de l'histoire nous contraignaient de placer l'Apocalypse sous Domitien, nous n'hésiterions pas à admettre la date traditionnelle en nous défiant de notre appréciation personnelle. Mais il n'en est rien : le seul témoignage du deuxième siècle qui soit en faveur de cette hypothèse est celui d'Irénée. « La vision de l'Apocalypse, dit-il, n'a pas eu lieu longtemps avant nous, mais peu de temps avant notre génération, sous Domitien[1]. » Clément d'Alexandrie se borne à parler d'un tyran quelconque sous lequel Jean aurait été envoyé en exil à Patmos[2]. Origène l'appelle le roi des Romains[3]. Eusèbe et saint Jérôme se font les échos d'Irénée[4]. Epiphane, le premier, donne un autre nom qu'Irénée au tyran ou roi persécuteur de saint Jean. D'après lui, ce serait Claude qui aurait exilé l'apôtre à Patmos[5]. Tertullien place l'exil de Jean sous le règne de Néron, qui, après l'avoir fait plonger dans un bain d'huile bouillante, l'aurait envoyé à Patmos[6]. Ces deux derniers écrivains sont évidemment mal informés, mais ils nous prouvent que la tradition sur la date de l'exil de Jean n'était pas généralement acceptée par l'Eglise de leur temps. Elle ne l'était pas davantage plusieurs siècles après; car Andréas, dans son commentaire sur le chap. VI de l'Apocalypse, v. 12, rapporte que plusieurs interprètes voyaient dans ce passage une prophétie de la destruction de Jérusalem. Hengstenberg, pour établir que l'Apocalypse a été écrite sous Domitien, s'appuie surtout sur l'état intérieur des sept Eglises; on ne saurait, d'après lui, avant la fin de l'âge apostolique, admettre un tel développement des héré-

[1] Οὐδὲ γὰρ πρὸ πολλοῦ χρονοῦ ἑώραθη, πρὸς τῷ τέλει τῆς Δομετιανοῦ ἀρχῆς. (Irénée, *C. Hæres.*, V, 30.)

[2] Ἐπειδὴ γὰρ τοῦ τυράννου τελευτήσαντος. (Clément d'Alex., *Quis dives*, § 42.)

[3] Orig., *Opera*, III, p. 719.

[4] Eusèbe, *H. E.*, III, 18, 20, 23 ; Saint Jérôme, *De viris illustr.*, IX.

[5] Μετὰ τὴν αὐτοῦ ἀπὸ τῆς Πάτμου ἐπάνοδον τὴν ἐπὶ Κλαυδίου γενομένην Καίσαρος. (Epiphane, *Adv. Hæres.*, LI, 12.)

[6] « In insulam relegatus. » (Tertullien, *De Præscript.*, XXXVI.)

sies (I, 13). Mais que fait-il alors des épîtres pastorales, et comment ne voit-il pas qu'il prête ainsi des armes contre celles-ci à la critique négative ?

Il nous semble résulter de l'étude de la question, que l'on ne peut déterminer avec exactitude, par le moyen de la preuve externe, la date de la composition de l'Apocalypse. Nous sommes donc obligés de donner à la preuve interne tout son poids. Nous avons déjà reconnu que le caractère dogmatique du livre n'était pas en faveur de sa date traditionnelle. Si maintenant nous recueillons les renseignements historiques qu'il contient, nous trouverons qu'il renferme quelques indications sur l'époque de sa composition. Lucke et Reuss voient une de ces indications dans le chapitre XI, où l'écrivain sacré est invité à mesurer le temple[1]. D'après eux, ce passage devrait être pris à la lettre, et impliquerait que Jérusalem n'aurait pas encore été détruite; d'où il résulterait que le livre aurait été écrit avant l'année 70. Mais il nous est impossible de nous arrêter au sens littéral. Nous pensons, avec Thiersch[2], qu'on ne saurait admettre que Jean se soit mis en si flagrante contradiction avec les prophéties du Sauveur qui annonçaient la destruction de Jérusalem et du temple (Matth. XXIV, 1, 2). Puis Lucke lui-même n'a-t-il pas reconnu que pour Jean l'Eglise est l'Israël de Dieu ? Le temple alors ne figure-t-il pas l'Eglise elle-même dans sa constitution extérieure ? Que le temple ait cette valeur symbolique, c'est ce qui ressort d'Apoc. I, 13, où les sept chandeliers du sanctuaire de Jérusalem figurent les sept Eglises auxquelles s'adresse Jésus-Christ. Ce n'est donc pas dans le chap. XI de l'Apocalypse qu'il faut chercher la date de l'Apocalypse, c'est bien plutôt dans la couleur générale du livre.

Il est évident pour nous que l'apôtre a écrit peu d'années après l'épouvantable persécution de Néron. On a beau faire : on ne pourra jamais assimiler les persécutions de Domitien à cette première explosion vraiment infernale de la haine du paganisme contre l'Eglise. Qu'on remarque en outre que l'écrivain sacré ne parle que de persécutions romaines; il a toujours en vue la ville aux sept collines. Or, n'est-ce pas sous Néron qu'au premier siècle l'impure Babylone s'enivra du sang des saints ? Les chapitres XIII et XVII

[1] Lucke, *Offenbar.*, p. 827. — [2] Thiersch, ouvr. cité, p. 239.

de l'Apocalypse nous transportent dans le monde romain. La bête, dans ces deux chapitres, représente la puissance romaine, car elle est montée (XVII, 3) par la femme impudique qui est la grande prostituée du monde antique ; et les sept têtes de la bête correspondent évidemment aux sept collines de Rome. On se trompe donc gravement, à notre avis, quand on voit dans ces sept têtes une succession de monarchies comme dans le livre de Daniel. On pourrait y voir plutôt la succession des diverses formes du gouvernement romain, mais ce serait encore une interprétation forcée. Les sept têtes, après avoir représenté les sept collines, représentent sept rois, sept rois romains, c'est-à-dire sept empereurs. L'une de ces têtes a une puissance particulière : au fond c'est la puissance antichrétienne par excellence, l'Antechrist en personne. Or, cette tête qui a été blessée à mort ne peut être qu'un empereur qui a succombé à une mort violente. Il s'agit du cinquième empereur, de Néron. *Il a été et n'est plus.* Blessée à mort, cette tête doit être pourtant guérie et reparaître avec plus de puissance qu'auparavant (XIII, 3). Ce trait nous rappelle l'opinion si répandue dans l'empire romain et dans l'Eglise, que Néron n'était pas mort, mais qu'il devait reparaître. L'ancienne Eglise a longtemps vu en lui l'Antechrist[1]. C'est un fait très important pour l'interprétation de l'Apocalypse. Cela signifie-t-il que l'écrivain sacré ait ainsi sanctionné une absurde légende sitôt démentie par l'événement ? Non, certes ; mais, comme le fait remarquer Thiersch[2], il s'est emparé de ce qu'il y avait de vrai et de fondé dans cette légende, qui était inspirée par une sorte d'instinct prophétique. L'antichristianisme d'une époque est le type de l'antichristianisme d'une autre époque. Ce que l'Eglise a vu en Néron elle le reverra;

[1] Nero primus omnium persecutus Dei servos, dejectus itaque fastigio imperii nusquam repente comparuit, ut ne sepulturæ quidem locus in terra tam malæ bestiæ appareret. Unde illum quidam deliri credunt esse translatum ac vivum reservatum, sibylla dicente matricidum profugum a finibus esse venturum, ut qui primus persecutus est idem etiam persequatur et Antichristi præcedat adventum. (Lactance, *De morte persecut.* c. II; Augustin, *Civ. Dei*, XX, 19; Jérôme, *In Daniel.*, XI, 28; voir aussi le IV[e] livre des *Oracles sibyllins*, V, 106, et la vision d'Esaïe en éthiopien. Victorinus (deuxième siècle) et Commodien (troisième siècle), pensent que Néron sera lui-même l'Antechrist. Du reste, l'idée du retour de Néron est consignée dans les auteurs païens (Suétone, *Nero*, 40, 57; Tacite, *Historia*, I, 2; Dion Cassius, LXIV, 9.) Voir Reuss, *Théologie du siècle apostolique*, I, 324. Lucke, *Offenbarung*, p. 834.

[2] « In der Volksage selbst liegt eine Warheit. » (Thiersch, ouvr. cité, p. 243.)

Néron, ou plutôt l'esprit de Néron, la haine brutale contre l'Evangile, reparaîtra. Le combat n'est pas fini, il ne fait que commencer, et l'Antechrist du premier siècle est une pâle image du véritable Antechrist. Qu'y a-t-il là d'indigne de la révélation? le symbole n'est-il pas admirablement choisi? Ne sait-on pas que la prophétie a toujours un premier plan qui se reproduit agrandi dans ses seconds plans et ses grands lointains? Il est positif que l'idée de voir dans Néron l'Antechrist a été très répandue dans toute l'ancienne Eglise; l'attente de son retour s'est matérialisée, mais elle ne s'en rapportait pas moins dans l'origine à ce passage de l'Apocalypse. Il n'est pas plus surprenant de voir saint Jean dégager le sens vrai d'une légende que de voir Jude citer les apocryphes, et de voir Job parler du serpent traversant (XXVI, 13). Ce qui importe ici, c'est de ne pas tomber dans un littéralisme qui fasse de saint Jean le simple écho d'une superstition populaire. Peu importent les symboles dont se sert le prophète, pourvu que sa prophétie soit véritable! Les derniers prophètes de l'Ancien Testament ne se sont-ils pas servis sans scrupule de la symbolique chaldéenne, et n'ont-ils pas exprimé par son moyen de divines pensées? Nous avons maintenant sous les yeux, à Paris et à Londres, ces animaux gigantesques composés de formes bizarres, objet de superstitions absurdes à Babylone et types sublimes dans la prophétie juive.

Nous n'avons pas parlé jusqu'ici de l'ingénieuse hypothèse de M. Reuss sur le chiffre de la Bête (666), dans lequel il lit : Νέρων Καίσαρ. Nous pensons avec Lucke[1] et De Wette[2] qu'il est plus naturel de voir un nom grec qu'un nom hébreu dans un livre écrit en grec. L'ancienne hypothèse d'Irénée, qui y voyait : *Latinus*, est très satisfaisante; elle se justifie aussi par le rapport des chiffres aux lettres. Néron n'est pas uniquement considéré comme un individu, mais comme la personnification de la puissance romaine. L'esprit de Néron, qui est le vrai génie du paganisme et de l'empire romain, le huitième roi qui vient des sept, le *Latinus* par excellence, doit reparaître après eux, plus terrible encore. Cette prophétie a reçu une première réalisation dans les persécutions provoquées par les empereurs suivants; elle en doit recevoir de plus terribles encore à la fin des temps. Jean ne s'est pas trompé.

[1] Lucke, *Offenb.*, p. 833. — [2] De Wette, *Commentar. in Apol.*

Plusieurs commentaires sur l'Apocalypse ont paru en Allemagne ces derniers temps. Le plus important est celui d'Auberlin : *Der Prophet Daniel und die Offenbarung Johannis in ihrem gegenseitigen Verhæltniss betrachtet*, von Carl. Aug. Auberlin, 2. Aufl., Basel, 1857. L'auteur se rattache au système *prétériste*, qui prétend trouver toute l'histoire moderne racontée d'avance dans l'Apocalypse. Il déploie beaucoup de science, de piété et de subtilité pour établir ses vues. La femme du chapitre XII est pour lui l'Eglise, entourée de la lumière divine figurée par le soleil, et ayant au-dessous d'elle la lumière mondaine figurée par la lune, qui reçoit la lumière sans la posséder. Cette Eglise, sous sa forme ancienne dans le judaïsme, a mis au monde le Christ, qui a chassé du ciel les démons ; ceux-ci jusqu'alors avaient habité l'une de ses régions. Elle étend son pouvoir dans le monde païen, qui est figuré par le désert (Apoc. XII, 6). Le diable provoque une affreuse persécution (XII, 13) ; vaincu une première fois, il lance contre elle les flots de l'invasion barbare, semblable à un grand fleuve débordé (XII, 15). Mais la terre engloutit ce fleuve ; les peuples barbares rentrent dans le cadre de l'empire romain, et ils sont christianisés par l'Eglise.

La bête du chapitre XIII est la puissance mondaine. Si l'Apocalypse lui donne sept têtes, c'est pour figurer sa tentative d'imiter la puissance divine dont le nombre 7 est le nombre symbolique. Mais elle échoue dans cette tentative, car au chapitre XIII, v. 11, une huitième tête lui est ajoutée ; cela suffit pour démontrer son incapacité de reproduire la puissance divine. Le nombre 666 annonce sa condamnation. En effet, le nombre 6 symbolise toujours les jugements de Dieu, car dans la scène des sept coupes, des sept trompettes et des sept tonnerres[1], le sixième chaînon introduit les plus terribles châtiments du ciel, qui assurent le triomphe de la vérité. De plus, le nombre 6 est la moitié de 12, nombre symbolique de l'Eglise, et il indique l'état morcelé de la puissance mondaine. Le nombre 666 en multipliant le nombre 6, prophétise un accroissement formidable de la condamnation du monde. L'auteur cherche dans les sept collines et les sept têtes la succession des monarchies. L'Eglise déchue est figurée par la prostituée du chapitre XIII. La bête, image des puissances modernes, a semblé vaincue, quand elle a été blessée (XIII, 3). Cela indiquait un échec de la puissance mauvaise, et une christianisation du monde. Mais sa guérison montre

que le monde moderne, comme le monde ancien, est retombé sous l'empire du diable. Un dernier combat sera livré à cette puissance diabolique (XIII, 8), et le drame de l'histoire se terminera par le millénium pris au sens réel.

Un tel système nous semble se réfuter par lui-même ; la symbolique des nombres, qui en est le pivot, pousse l'arbitraire au delà de toute limite. Avec un tel procédé, il est possible de voir toute chose et toute personne dans l'Apocalypse.

Ebrard, dans le commentaire qu'il a publié l'année dernière, soutient l'ancien point de vue protestant. La puissance romaine est peinte dans les chapitres XIII et XIV, et la Rome papale dans le chapitre XVII. Le système de MM. Eliot et Gaussen se retrouve au complet dans le commentaire de *Grübe* sur l'Apocalypse (*Versuch einer historischen Erklærung der Offenbarung Johannes*. Heidelberg, 1857).

Note I. — *Authenticité de l'évangile et des épîtres.*

Nous ne pouvons retracer ici toute la discussion qui s'est engagée sur l'auteur du quatrième évangile. Son authenticité fut attaquée avec une certaine mesure par Bretschneider dans ses *Probabilia*. Ce théologien prétendait qu'entre l'évangile de Jean et les synoptiques, la différence était absolue, surtout pour ce qui concerne les discours du Seigneur. Strauss, dans sa *Vie de Jésus*, s'attacha à mettre en lumière ces divergences, dans l'intérêt de son hypothèse d'une mythologie évangélique. Baur et son école se sont placés sur un autre terrain pour attaquer l'authenticité du quatrième évangile. Il est à leurs yeux le dernier produit de la lutte entre le paulinisme et l'ébionitisme, et comme le traité de paix entre les deux tendances signé sur les hauteurs de la gnose alexandrine (Baur, *Das Christ. der drei erst. Jahrh.*, 133). Une pareille conciliation n'a pu avoir lieu que très tardivement, après que la lutte a été épuisée, c'est-à-dire vers la fin du second siècle. Le travail le plus remarquable en faveur de l'authenticité, est l'introduction de Lucke à son commentaire sur l'évangile. Tout ce que M. Reuss a écrit sur ce sujet, soit dans son livre sur l'*Histoire des écrits du Nouveau Testament*, soit dans son *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique*, soit dans une dissertation à part, est d'une haute valeur.

Quant à nous, aucun point de critique sacrée ne nous paraît mieux établi que l'authenticité du quatrième évangile. Déjà Lucke, dans son commentaire, avait fait ressortir combien la preuve externe lui est favorable (page 41 à 81). Il nous paraît évident que Justin Martyr contient de nombreuses allusions à des passages du quatrième évangile (*Dial. cum Tryph.*, 88, 114, 108). Ses développements sur la doctrine du *Verbe* rappellent le prologue de l'évangile de Jean. Il va même jusqu'à appeler Jésus-Christ μονογενής, fils unique (*Id.*, 105. Comp. *Apologie* I, 33). Une allusion non moins évidente se trouve dans l'*Apologie* d'Athénagore, écrite vers l'an 177. On n'a qu'à lire le chapitre X pour s'en convaincre. Les allusions sont encore nombreuses dans la lettre de l'Eglise de Lyon aux Eglises d'Asie Mineure (Eusèbe, *H. E.*, V, 1). La réjection de l'évangile de Jean par les *Aloges* était exclusivement fondée sur des raisons dogmatiques. Origène nous apprend que Celse, qui écrivait vers le milieu du deuxième siècle, cherchait des armes contre les chrétiens dans le quatrième évangile (*Contr. Celsum*, V, 52; I, 67; — allusion à Jean II, 18).

Le premier témoignage direct est celui de Théophile d'Antioche, qui vivait en l'an 168. Nous lisons dans son livre à Antolicus (II, 22) : Ὅθεν διδάσκουσιν ἡμᾶς ἅγιαι γραφαὶ καὶ πάντες οἱ πνευματοφόροι, ἐξ ὧν Ἰωάννης λέγει· Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος. Le témoignage d'Irénée n'est pas moins précis (*Contr. Hæres.*, III, 1. Comp. Tertullien, *Adv. Marcionem*, IV, 2, 5). La mention de l'Apocalypse dans le canon de Muratori, nous prouve que l'évangile était reçu dans le canon de l'Eglise de Rome au commencement du troisième siècle. Dès lors, tous les Pères sans exception confirment l'origine apostolique du quatrième évangile. Origène, vers l'an 222, le commente. La version *Peschito* le traduit, et Eusèbe (*H. E.*, III, 24, 25) le range sans hésiter parmi les *Homologoumènes*.

La preuve externe, empruntée aux témoignages de l'Eglise orthodoxe, est donc très forte en faveur de l'authenticité du quatrième évangile. Elle paraîtra décisive et irréfragable, si on tient compte des témoignages rendus par l'hérésie elle-même. La découverte des *Philosophoumena* a tranché la question. Saint Hippolyte nous fait connaître les premiers *Ophites*, qui sont comme les successeurs immédiats des hérétiques de l'âge apostolique et qui ont vécu dans le premier quart du second siècle. Tous connaissent la doctrine du

Verbe; elle joue un rôle considérable dans les grossières ébauches de leurs systèmes; tous citent positivement le quatrième évangile. Ainsi Hippolyte attribue aux *Naasséniens*, les plus anciens Ophites, des déclarations comme celle-ci : Τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς, σάρξ ἐστι, καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμά ἐστιν (*Philosoph.*, 106. Citation de Jean III, 6). Les Ophites *pérates* faisaient le même emploi de l'évangile de Jean. Τοῦτό ἐστι, φησὶ, τὸ εἰρημένον. Suit la citation de Jean III, 17 (*Philos.*, p. 125). Basilidès, le fameux hérétique qui écrivait entre l'an 120 et l'an 130, cite positivement saint Jean dans le fragment reproduit par Hippolyte : Τοῦτο, φησὶν, ἔστι τὸ λεγόμενον ἐν τοῖς εὐαγγελίοις· Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν (*Philos.* p. 232. Voir sur ce point, Bunsen, *Hippolytus*, I, 33-66). Il nous est impossible de comprendre comment on peut affaiblir la portée de tels témoignages, et comment l'hypothèse de l'école de Tubingue peut leur résister[1].

Passons à la preuve interne; il nous paraît d'abord qu'il y a une analogie frappante entre ce que nous connaissons de saint Jean et le caractère du quatrième évangile. On sent que celui qui l'a écrit est Juif de naissance, car les allusions aux coutumes de sa nation sont nombreuses; mais il connaît aussi la Grèce et sa haute culture. — La préoccupation des hérésies docétiques est évidente dès le début et se concilie avec ce que l'on sait de l'adversaire de Cérinthe. Le quatrième évangile porte la marque d'une date postérieure aux trois premiers, et ceci encore nous reporte au séjour de Jean à Ephèse. Il brille par l'exactitude, et tout montre dans l'historien un témoin immédiat. Enfin, comment ne pas reconnaître à chaque page le disciple que Jésus-Christ aimait, l'apôtre de l'amour, qui, selon l'expression de Clément d'Alexandrie, *a perçu le semblable par le semblable*, l'amour par l'amour. On objecte la différence des discours du Sauveur dans les synoptiques et dans le quatrième évangile. On va jusqu'à dire que Jean nous donne un

[1] Si l'on admettait avec Lucke (*Comment.*, II, p. 826) et avec Reuss (*Geschichte Schr. N. T.*, p. 227), que le ch. XXI du quatrième évangile n'est pas de Jean, mais remonte à la plus haute antiquité, puisqu'il est cité par Origène et Clément d'Alexandrie, l'évangile de Jean porterait avec lui dans ses derniers versets son certificat d'origine. La question nous semble insoluble pour l'ensemble des chapitres, mais nous pensons avec Olshausen que l'hyperbole des deux derniers versets est une glose. L'antiquité de cette glose en ferait un témoignage très important en faveur de l'authenticité du quatrième évangile.

autre Christ que les trois premiers évangiles. Nous reconnaissons qu'il le présente sous un autre point de vue, précisément à cause de son affinité morale pour ce qu'il y a de transcendant dans le Maître; mais c'est bien le même Christ. Nous avons déjà prouvé que les synoptiques ont vu aussi le Fils de Dieu dans le Fils de l'homme. Il n'est pas juste de prétendre que l'élément parabolique soit complétement absent de l'évangile de Jean, témoin le ch. X et le ch. XV. Quant à l'uniformité des discours, elle est incontestable, elle tient au caractère plus métaphysique de l'évangile de Jean. Evidemment la parole a moins de variété quand elle porte sur les points les plus élevés de l'enseignement religieux. Nous reconnaissons que Jean a donné une certaine couleur identique aux paroles du Sauveur, la même couleur qu'on retrouve dans son épître; mais il s'agit de savoir si c'est Jésus-Christ qui a formé saint Jean ou saint Jean qui aurait façonné après coup l'enseignement de Jésus-Christ. Entre les deux alternatives nous n'hésitons pas un instant. Si on admet la première, la part de la subjectivité de l'historien est considérablement réduite. Pour ce qui concerne les différences dans la narration des faits entre les trois premiers évangiles et le quatrième, cette différence, quoique réelle sur plus d'un point, ne s'élève pas à la hauteur d'une contradiction absolue pour l'ensemble du récit. Les synoptiques, qui s'attachent surtout à rapporter ce qui s'est passé en Galilée, font cependant des allusions évidentes à des voyages du Sauveur à Jérusalem (Luc X, 38, 42; Matth. XXIII, 37).

Quand l'école de Tubingue oppose à notre thèse le prétendu judaïsme de l'auteur de l'Apocalypse, nous pouvons réduire cette objection à sa juste valeur (voir la note précédente). On ne peut pas non plus tirer parti contre l'authenticité du quatrième évangile, du fait que saint Jean qui, dans l'Evangile, place au 13 de nisan le dernier repas de Jésus-Christ avec ses disciples, célébrait la Pâque le 14 de nisan; car il pouvait penser que la mort du véritable Agneau de Dieu à cette date avait plus d'importance pour la fixation du repas pascal, que la célébration de ce même repas le 13 de nisan dans la chambre haute.

Quant aux épîtres de Jean, la première est évidemment écrite par l'auteur du quatrième évangile. — Jamais la preuve interne ne fut plus décisive. Ajoutons qu'elle a pour elle les témoignages les plus anciens (Pappias dans Eusèbe, III, 39; Polycarp., *Ad Philipp.*, 7.

Comp. Irénée, *C. Hæres.*, III, 16; Clément d'Alexandrie, *Stromat*, II, 389; Tertullien, *Adv. Praxeam*, 15). Elle a toujours été rangée parmi les *Homologoumènes*. — On n'a aucune raison sérieuse de contester l'authenticité des deux autres petites lettres de Jean. Elles rappellent d'une manière frappante son style et sa manière. Elles ont aussi pour elles la preuve externe, bien qu'elles aient été l'objet de quelques doutes de la part d'Origène (Eusèbe, VI, 25, VII, 28). Denys d'Alexandrie en reconnaissait l'authenticité (Eusèbe, VI, 25); ainsi qu'Irénée (*Contr. Hæres.*, I, 163), qui parle positivement de la seconde comme étant de Jean.

NOTE J. — *Sur la lettre de Clément aux Corinthiens.*

Hœfele (*Prolegom.*, 38, 36) prétend que la lettre aux Corinthiens aurait été écrite aussitôt après la mort de Pierre et de Paul : 1° Il se fonde sur le passage suivant : Ἔλθωμεν ἐπὶ τοὺς ἔγγιστα γενομένους ἀθλητάς (*Ep. ad. Corinth.*, c. V). Mais il est impossible de déterminer exactement ce que Clément entend par ἔγγιστα. Il est évident que, comparés aux saints de l'ancienne alliance dont parle aussi Clément, les apôtres sont tout près de lui. 2° La description du culte judaïque (c. XLI et XL) fait supposer, d'après Hœfele, que le temple n'avait pas encore été détruit; mais Clément pouvait parfaitement s'en référer au culte lévitique décrit dans les Ecritures sans qu'il fût nécessaire que celui-ci fût encore célébré. 3° La description de la persécution, d'après le même auteur, semble se rapporter à la persécution sous Néron. Mais Clément peut très bien parler dans ce passage de toutes les persécutions du premier siècle et en rappeler succinctement le souvenir. (Voir Ritschl, *Altcatholische Kirche*, p. 286.)

Ainsi, les objections contre la date proposée par nous n'ont rien de décisif.

D'un autre côté, les raisons en faveur de cette date abondent dans la lettre elle-même. L'Eglise de Corinthe a déjà tout un passé (*Ep. ad. Cor.*, c. I). Plusieurs des anciens établis par les apôtres sont morts (c. XLIV). Les autres sont avancés en âge. Cependant la mort des apôtres Pierre et Paul est placée dans cette génération, c'est-à-dire dans les trente dernières années. Tout ceci nous reporte bien à la fin de l'âge apostolique (Helgenfeld, *Apostolische Væter*, 83).

Les témoignages des Pères en faveur de la haute antiquité de la lettre de Clément sont nombreux et irrécusables. — Nous nous bornons à rappeler les principaux : Irénée, *Adv. Hæres.*, III, 83; Clément d'Alexandrie, *Stromat.*, I, 7; IV, 17; Origène, *De principiis*, II, 3; Eusèbe, *H. E.*, III, 16. (Voir, dans *Cotelier*, les passages *in extenso.*)

Quant à la seconde lettre attribuée à Clément, son inauthenticité ne fait plus question. Eusèbe, qui en parle le premier, déclare que les anciens ne s'en sont pas servis : Ὅτι μηδὲ τοὺς ἀρχαίους αὐτῇ κεχρημένους ἴσμεν (*H. E.*, III, 38). Ni saint Jérôme, ni Photius ne la mentionnent.

Note K. — *Sur les lettres d'Ignace.*

Nul sujet n'a été plus débattu. Il faudrait, pour le traiter à fond, un volume entier; nous ne pouvons que donner très succinctement nos raisons en faveur de l'authenticité des trois lettres d'Ignace dans la traduction syriaque. Rappelons d'abord l'historique de la question. Au quinzième siècle, on possède d'abord onze, puis bientôt quinze prétendues lettres d'Ignace, en latin seulement [1]; bientôt les onze premières lettres paraissent en grec. L'évêque Usher découvrit, en 1644, deux manuscrits latins, dont l'un à Cambridge, qui renfermaient les sept lettres d'Ignace mentionnées par Eusèbe sous une forme beaucoup plus concise. Isaac Vossius, deux ans plus tard, retrouve le texte grec de cette même édition des lettres d'Ignace, à l'exception de l'épître aux Romains qui est lue par Ruinart, en 1698, dans un manuscrit de Paris renfermant les *Actes du martyre d'Ignace*. On fut donc en présence de deux textes de ses épîtres; l'un était long et diffus, l'autre, beaucoup plus court. Ce dernier ne parut pas à l'abri du doute, et l'illustre Daillé s'attacha à contester l'authenticité des sept lettres mentionnées par Eusèbe [2]. Son livre est un chef-d'œuvre de critique; il y déploie un véritable

[1] Voici les noms de ces épîtres : *aux Tralliens, aux Magnésiens, à l'Eglise de Tarse, aux chrétiens de Philippes, de Philadelphie, de Smyrne, d'Antioche, d'Ephèse et de Rome;* les lettres *à Polycarpe, à Héron*, puis deux lettres *à saint Jean*, une épître *à la Vierge*, enfin la lettre *à Maria Cassabolita* achèvent la liste. On trouve toutes ces lettres dans le 2e volume de Cotelier.

[2] Johannis Dallæi *de scriptis quæ sub Dyonisii areopagitæ et Ignatii nominibus circumferuntur*. Libri duo. Genève, 1666.

génie, et il a découvert quelques-uns des procédés les plus habiles de la critique moderne. Il manie la preuve interne d'une manière tout à fait redoutable ; il s'attache au style, à l'histoire du dogme et des hérésies, comme aux sentiments de l'auteur, pour démontrer, avec autant de verve que de logique, l'impossibilité d'attribuer à Ignace les lettres mises sous son nom. Il a lui-même parfaitement défini son critère : « Ne quid scriberet quod non ad christianam fidem constituendam et ad pietatem confirmandam utile conditum, etiam ut ea diceret quæ ad proprium Iguatii ingenium, mores, instituta, facta actaque quam proxime accideret » (p. 432).

Daillé établit parfaitement qu'Ignace n'a pu combattre dès l'an 107 des hérésies qui n'ont été constituées qu'au milieu du second siècle, ni formuler la théorie de l'épiscopat monarchique à une époque où il est notoire que l'identité de l'ancien et de l'évêque était encore maintenue. Le tort du savant critique est de n'avoir pas assez nettement distingué entre les deux textes attribués à Ignace. L'évêque Pearson lui a répondu dans un volumineux ouvrage intitulé : *Vindiciæ epistolarum sancti Ignatii*[1] ; il y déploie autant de science que de parti pris, en suivant pas à pas son adversaire. Après une discussion très longue des témoignages des Pères, il en vient à la preuve interne ; il fait des efforts incroyables pour reporter au commencement du deuxième siècle les hérésies et les idées épiscopales du troisième siècle. Depuis cette première discussion, les théologiens s'étaient partagés entre les deux camps. Tandis que Néander exprimait un doute prudent, Rothe mettait sa vaste science et son grand talent au service de la cause défendue par Pearson (voir, dans les *Anfænge der chr. Kirche*, le morceau consacré aux épîtres d'Ignace). L'école de Tubingue cherchait à démontrer l'inauthenticité des lettres d'Ignace, dans l'intérêt de ses thèses favorites (*Schwegler Nachap. Zeitalt.*, II, 159). Toute la controverse a été renouvelée par la découverte faite en 1839 par Tattam, dans un monastère du désert de Nitri, de trois manuscrits syriaques, renfermant l'épître à Polycarpe, celle aux Romains et celle aux Ephésiens, sous une forme très brève. Un nouveau manuscrit syriaque, découvert en 1847, reproduit absolument le même texte. Ces décou-

[1] Edition d'Oxford, 1632, 2 vol. Le même ouvrage est inséré dans le 2e volume de Cotelier.

vertes, étudiées par Cureton, ont été publiées[1]. Bunsen a publié en grec les trois lettres de l'édition syriaque dans ses *Antenicæna*[2]. Tandis qu'Hœfele, au point de vue catholique[3], Baur[4] et Helgenfeld[5], au point de vue de l'école de Tubingue, contestent l'authenticité du texte syriaque, Bunsen[6], Ritschl[7] et Lepsius[8] la défendent par de très solides arguments. Un jeune théologien genevois, M. Pierre Vaucher, a publié, en 1856, une thèse très savante sur ce sujet, mais à laquelle nous reprocherons d'affaiblir singulièrement les arguments des partisans de l'authenticité du texte syriaque[9]. Quant à nous, nous sommes pleinement convaincu que Cureton nous a donné le véritable Ignace. Voici nos raisons :

1° Remarquons d'abord qu'avant Eusèbe (*H. E.*, III, 34), on ne peut invoquer aucun témoignage des Pères en faveur d'un seul passage de l'ancien texte grec d'Ignace. Irénée (*Adv. Hæres.*, V, 28) cite un passage de l'épître aux Romains, qui se retrouve dans les deux éditions d'Ignace (Σῖτός εἰμι θεοῦ). Origène cite un passage de l'épître aux Ephésiens, qui est dans le syriaque (Ἔλαθε τὸν ἄρχοντα τοῦ αἰῶνος ἡ παρθενία. *Homelia* VI, *in Luc.*), et cet autre passage de l'épître aux Romains, également dans le syriaque : *Meus autem amor crucifixus est.* (*Prolog. in Cantic. cantic.*) Quoi qu'en dise Pearson (I, 193), il paraîtra toujours très étrange qu'Irénée, qui aime à se fortifier du témoignage de ses devanciers n'ait pas cité les passages où Ignace combat les mêmes hérétiques que lui, s'il les avait eus sous les yeux.

2° La comparaison du texte grec le plus court avec le texte syriaque, suffirait à elle seule pour démontrer l'antériorité du second. Bien loin que celui-ci ait le caractère incohérent d'un extrait inintelligent, comme le prétend Helgenfeld, il est plein de nerf, il respire une mâle vigueur, et s'il n'est pas sans obscurité, il n'y a là aucun motif pour le faire rejeter. On peut voir dans Lepsius une comparaison détaillée des deux textes, qui nous paraît faire toucher

[1] *Corpus Ignatianum.* W. Cureton., London, 1849. — [2] *Antenicæna*, I, p. 43-53.
[3] *Patrum Apost. Opera*, 3e édit., p. 58.
[4] *Die Ignatianischer Briefe und ihre neuesten Kritiker.*
[5] *Apostololische Væter*, p. 274-279.
[6] *Ignatius von Antiochien und seine Zeit.* Bunsen. 1847.
[7] *Altcatholische Kirche*, p. 418.
[8] *Zeitschrift für die historische Theologie*, 1856, 1. Aufl.
[9] Voir aussi les articles de M. Réville dans le journal *le Lien* (année 1856).

du doigt le système de l'interpolateur. Qu'on étudie dans Cotelier (II, 45 à 128) le texte grec le plus étendu; qu'on le compare au texte grec abrégé que Vossius a publié, et l'on reconnaîtra le même rapport entre eux que celui qui existe entre le grec de Vossius et le syriaque. Qu'on compare par exemple l'épître aux Ephésiens dans le texte de Vossius à cette même épître dans le syriaque. D'un côté, tout est simple, large, empreint d'une énergie contenue; de l'autre, tout est lâche et diffus. Ainsi dans le syriaque, Ignace se borne à exprimer sa gratitude aux Ephésiens de ce qu'ils lui ont envoyé leur évêque (c. I), tandis que dans le grec, nous avons cinq chapitres pour exposer à cette occasion les théories épiscopales les plus monarchiques (c. III à VIII). Le syriaque se contente ensuite de quelques exhortations sérieuses pleines à la fois de fermeté et de douceur. Tout cela est noyé dans le grec dans de violentes invectives contre les hérétiques (VIII, IX) et des dissertations diffuses. Mais l'interpolation apparaît d'une manière évidente à la fin de l'épître. Le syriaque se borne à parler de l'étoile qui a annoncé le règne du Sauveur. Le grec développe ce thème à la manière des évangiles apocryphes. « Une étoile, dit-il, a brillé dans le ciel, surpassant par sa splendeur toutes les autres étoiles; sa lumière était ineffable, et sa nouveauté a jeté les hommes dans la stupeur. Tous les autres astres, avec le soleil et la lune, ont formé un chœur à cette étoile; elle-même a projeté sa lumière sur tout (*Ad Eph.*, XIX). » Evidemment un tel passage a comme sa marque de fabrique attachée à lui. Nous arriverions au même résultat en comparant les deux autres lettres grecques au syriaque. Quant aux quatre lettres supposées, elles sont composées dans la donnée des interpolations des trois lettres authentiques, et montrent également la main du faussaire (On peut en voir l'analyse. Bunsen, *Ignatius und seine Zeit*, p. 64).

3° Au point de vue doctrinal, le syriaque présente le caractère d'une bien plus haute antiquité que le grec. Si Lepsius va trop loin en imputant au premier une sorte de patripassianisme, il n'en est pas moins certain que la manière dont il parle de Jésus-Christ porte à croire que l'auteur ignore les problèmes christologiques soulevés par la théologie dès le milieu du deuxième siècle sur la personne du Rédempteur. Le texte grec est infiniment plus précis, plus dogmatique. Ainsi, tandis que le syriaque se borne à dire (*Ad Eph.*, I) que celui qui était invisible est devenu visible pour nous sauver, le grec entre dans des

développements comme ceux ci : « Il y a un seul médecin, revêtu d'une chair humaine, et pourtant spirituel, fait et non fait (γενέτος καὶ ἀγένετος), Dieu existant dans l'homme, vie véritable dans la mort, né de Marie et de Dieu, d'abord soumis à la souffrance, impassible maintenant, Jésus-Christ notre Seigneur (*Ad Eph.* VII, Comp. *Ad Trall.*, IX; *Ad Smyrn.*, I; *Ad Magnes.*, XI). Les hérésies signalées dans le syriaque d'une manière très générale, sont caractérisées avec des détails minutieux dans le texte grec, qui les désigne sous les traits non méconnaissables du docétisme gnostique. Or, celui-ci n'a été aussi positivement formulé que bien plus tard. Cérinthe ne niait pas l'humanité de Jésus-Christ; il niait seulement qu'elle fût unie à la divinité. Au contraire, les docètes dont parle le grec, réduisent cette humanité à n'être qu'une vaine apparence [1]. Ajoutons que le ton du syriaque en parlant des hérétiques, est modéré, tandis que celui du grec est acerbe et violent. Le grec va jusqu'à traiter les hérétiques de *bêtes fauves* dans la lettre aux Ephésiens (VII) [2]; le syriaque parle un langage bien différent dans l'épître à Polycarpe : « Si tu n'aimes, dit-il, que les disciples bons, tu n'auras pas la grâce avec toi. Supporte avec douceur les plus mauvais [3]. »

4° Il y a une grande différence entre le syriaque et le grec au point de vue de l'organisation ecclésiastique, et nous retrouvons ici, mais en faveur du syriaque, ce que Daillé appelait le *palmarium argumentum*, l'argument triomphant. En effet, il n'est pas nécessaire de prouver que le grec établit une différence complète entre l'ancien et l'évêque, et formule complétement la théorie épiscopale. Il relève infiniment plus la *charge* que la personne. L'évêque, d'après le grec, est revêtu d'un caractère apostolique (ἐν ἀποστολικῷ χαρακτῆρι, suscription de l'épître aux *Tralliens*). Il est positivement le remplaçant de Dieu et de Jésus-Christ (*Ad Magnes.*, III, VI). Obéir à l'évêque, c'est obéir à la pensée de Dieu (*Eph.*, III, IV). C'est lui qui dirige le culte (*Ad Smyrn.*, VIII). Nous sommes en présence d'une organisation épiscopale achevée. Il est impossible de concilier un tel langage avec celui de Clément de *Rome*, de Polycarpe et du *Pasteur d'Hermas*. Dans le syriaque, rien de semblable n'apparaît.

[1] Λέγουσιν τὸ δοκεῖν πεπονθέναι αὐτού. (*Ad Smyrn.*, II.)
[2] Ὡς θηρία.
[3] Τοὺς λοιμοτέρους ὑπότασσε. (*Ad. Poly.*, c. I.)

Bunsen et Lepsius font remarquer avec raison que si une part plus large d'influence est accordée à l'évêque dans le texte syriaque que dans les autres écrits des Pères apostoliques, il ne s'agit pas tant de son autorité officielle que d'une influence essentiellement personnelle. On peut voir dans les deux premiers chapitres de l'épître à Polycarpe avec quelle insistance Ignace recommande à l'évêque la pratique de ses devoirs. Dans l'épître aux Romains (IV), on voit qu'Ignace écrit à un moment où la théorie épiscopale s'ébauche, où une certaine prépondérance est accordée à l'un des anciens; mais il a dû se passer un long temps entre cette ébauche et la formule achevée que nous présente le grec.

5° Les interpolations du texte grec ressortent avec évidence des embellissements légendaires qu'il a ajoutés au syriaque sur le voyage d'Ignace et sur les sentiments du martyr. Le syriaque se borne à nous montrer l'évêque Onésime près d'Ignace (*Ad Eph.*, I); puis quelques députés des Eglises (Rom. IX). D'après le texte grec, il préside de véritables assemblées d'Eglise et des discussions en forme (*Philadelphie*, VII, VIII); les hérétiques frayent avec lui (*Ad Smyrn.*, VIII). Le syriaque, à la fin de la lettre de Polycarpe, parle en termes très simples d'un chrétien envoyé à Antioche, qui est probablement le successeur d'Ignace. Le grec (c. VII, VIII) imagine une série d'envoyés, nommés par les Eglises, pour communiquer les uns avec les autres. La personne même d'Ignace ne se présente pas à nous sous le même jour dans le syriaque et le grec. Le premier le montre unissant la douceur et la fermeté, le grec en fait un homme violent et fanatique; il exagère son humilité, et lui fait dire dans sa lettre aux Romains, qu'il a honte d'être appelé chrétien (*Rom.*, VII).

De cette comparaison du grec et du syriaque, l'antériorité du second ressort à nos yeux avec évidence.

Baur et Hilgenfeld prétendent retrouver dans les lettres d'Ignace, même dans le texte syriaque, l'empreinte du gnosticisme, et ils citent à l'appui de cette opinion la doctrine qui y est formulée sur les anges. Ils invoquent l'expression ἄρχην τοῦ κοσμοῦ (*Ad Eph.*, III), mais c'est une expression évidemment biblique (voir 2 Cor. IV, 4). Le mot πλήρωμα (suscription de l'épître aux Ephésiens) rappelle Coloss. I, 19. Le syriaque, sur tous ces points, ne dépasse point l'épître aux Ephésiens, dont nous avons démontré l'authenticité.

ERRATA.

Dans le 1er vol., page 41, ligne 10, au lieu de l'Indus *à l'ouest*, lisez l'Indus *à l'est*; même page, à la ligne 11, au lieu de l'Euphrate *à l'est*, lisez l'Euphrate *à l'ouest*.

2e vol., à la page 28, ligne 7, au lieu de *Prisscille*, lisez *Priscille*.

Page 29, ligne 1, au lieu de *doué d'un talent*, lisez *possesseur* d'un talent.

Page 86, ligne 13, au lieu de *l'imposante* question, lisez *l'importante* question.

Page 91, ligne 3, supprimez *quelconque*.

Page 110, ligne 29, au lieu de *voient* commencer, lisez *font* commencer.

Page 116, ligne 13, au lieu de 5, lisez 4; ligne 18, au lieu de 1, lisez 5.

Page 152, à la note, ligne 20, au lieu de Hoffmann *de Tubingue*, lisez Hoffmann *d'Erlangen*.

Page 230, ligne 13, au lieu de 1, lisez 4 et retranchez 5.

Page 237, ligne 1, effacez le chiffre 1 pour le mettre à la ligne 4, après le point.

Page 271, à la note, ligne 4, au lieu de ἐνεστῶασαν, lisez ἐνεστῶσαν.

Page 299, à la note, au lieu de θανάτον, lisez θανάτου.

Page 432, à la note, ligne 5, au lieu de le *Pastoris*, lisez le *Pasteur*.

Page 485, ligne 36, au lieu de *sur* tout, lisez *de* tout.

Page 515, ligne 29, au lieu de *divers*, lisez *divins*.

Page 519, ligne 37, au lieu de *spiritualiste et étroit*, lisez *spiritualisé et détruit*.

TABLE DES MATIÈRES.

Livre II. *Deuxième période de l'âge apostolique. L'Eglise apostolique jusqu'à la mort de saint Paul. De l'an* 50 *à l'an* 65.

Notes et éclaircissements.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.